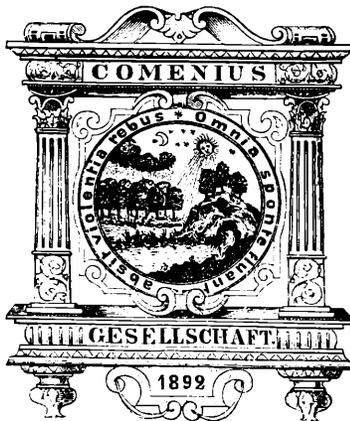


Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Sechster Band.
Fünftes und sechstes Heft.
Mai—Juni 1897.

Berlin 1897.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönbergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Die nächsten Hefte erscheinen Mitte September.

Inhalt

des fünften und sechsten Heftes 1897.

| Abhandlungen. | | Seite |
|--|--|-------|
| Dr. Ludw. Keller , Grundfragen der Reformationsgeschichte. Eine Auseinandersetzung mit litterarischen Gegnern | | 131 |
| Dr. Georg Ellinger , Philipp Melanchthons Frühzeit. Beiträge zu einer neuen Biographie (Schluss) | | 177 |
| Dr. Theodor Klähr , Johannes Duraeus. Sein Leben und seine Schriften über Erziehungslehre (Schluss) | | 191 |
| Besprechungen | | 204 |
| Ferdinand Katsch, Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei. Auf Grund der Originalquellen dargestellt. Berlin 1897 (Bogemann). | | |
| Nachrichten | | 212 |
| Ein Lied auf den westfälischen Frieden aus den Kreisen der „Pegnitzschäfer“ (Joh. Klaj). | | |

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die **Geschäftsstelle** zur Erhebung durch **Postauftrag** unter **Zuschlag** von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4296^b — und die **Geschäftsstelle** der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

VI. Band.

— 1897. —

Heft 5 u. 6.

Grundfragen der Reformationsgeschichte.

Eine Auseinandersetzung mit litterarischen Gegnern

von

Ludwig Keller.

„Es giebt kein anderes Gebiet der Geschichte — so schrieb mir am 21. Dezember 1878 Heinrich von Sybel — wo den Autor eine so vielseitige und so unbarmherzige Kritik erwartet, wie das Gebiet der Reformationsgeschichte.“ „Nicht bloss die wissenschaftliche Kritik (fügte er hinzu) ist es, die hier mitredet, sondern auch die konfessionelle, diejenige Kritik, die von konfessioneller Leidenschaft eingegeben ist.“

Sybel hielt diese Warnung deshalb für nötig — er sagt es ausdrücklich — weil er aus meinen Arbeiten¹⁾ gesehen hatte,

¹⁾ Mit der Reformationsgeschichte begann ich mich seit dem Jahre 1875 (alsbald nach meiner im September 1874 erfolgten Übersiedelung von Marburg nach Münster) zu beschäftigen. In den Jahren 1875—1878 entstand eine grössere Arbeit, eine „Geschichte der Reformation in Nordwestdeutschland“, die die Zeit bis zum Jahre 1535 umfasste, aber als erster Teil einer Geschichte der Reformation und Gegenreformation in vier bis fünf Bänden gedacht war. Im Druck erschienen ist von dieser Arbeit in erster Linie der Teil, welcher die Geschichte des Anabaptismus umfasste, unter dem Titel: Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster (Münster, Coppenrath 1880); ausserdem auch der Aufsatz: Zur Kirchengeschichte Nordwestdeutschlands im 16. Jahrhundert (Zeitschrift des Berg. Gesch.-Vereins 1879). Auch die Aufsätze: Zur Geschichte der Wiedertäufer in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (Bd. V, Heft 1), Hermann von Kerksenbroik (Zeitschrift für preuss. Gesch. 1878), Zur Geschichte der katholischen Reformation im nordwestlichen Deutschland (Histor. Taschenbuch VI. F. Bd. I 1881), Die Wieder-

dass ich schon damals in Bezug auf einige wichtige Seiten der Reformationsgeschichte andere Wege als meine Vorgänger einzuschlagen im Begriff war. In der That hatte das reiche, zum Teil bisher unbenutzte Urkunden-Material des Staats-Archivs zu Münster, an dem ich damals thätig war, in mir seit 1875 die Überzeugung befestigt, dass in manchen Dingen die geschichtliche Wahrheit Zwang leide, und es erschien mir als Pflicht, der Wahrheit zur Anerkennung zu verhelfen. Auch die Warnung Sybels machte mich um so weniger darin irre, weil ich damals noch der Ansicht war, dass die Aufhellung des wahren Sachverhalts durch keine Polemik werde verhindert werden können.

In den inzwischen verflossenen zwei Jahrzehnten sind nicht viele Jahre vergangen, in denen ich nicht Gelegenheit gehabt hätte, mich an die Worte Sybels zu erinnern. In rascher Folge erschienen zahlreiche Besprechungen, Aufsätze und Streitschriften¹⁾, die deutlich die Bewegung verrieten, die sich an die neuen Ansichten über die Entwicklung der Reformationsgeschichte knüpften.

Es handelte sich bei diesen Ansichten allerdings um einige Grundfragen der Reformationsgeschichte, die ich in früheren Schriften genau formuliert habe: nämlich erstlich um die von mir vertretene Überzeugung, dass auch innerhalb der evangelischen Welt ein ununterbrochener Entwicklungsgang und eine geschichtliche Kontinuität von einer das 16. Jahrhundert weit übersteigenden Dauer vorhanden ist und dass mithin keineswegs erst mit Luther das Licht des Evangeliums in die Welt gekommen ist; ferner um den Nachweis, dass die Grundsätze der älteren Evangelischen (der Waldenser, böhmischen Brüder u. s. w.) sich seit dem 16. Jahrhundert in einer Reihe kirchlich-religiöser Orga-

herstellung der kath. Kirche nach den Wiedertäufer-Unruhen in Münster (Sybels *Histor. Zeitschrift* 1881 S. 429—456) und *Zur Geschichte der Wiedertäufer nach dem Untergang des Münsterischen Königreichs* (*Westdeutsche Zts. f. Gesch. u. Kunst*, Jahrg. 1882, Heft 4) sind aus dem damals gesammelten Material gearbeitet.

¹⁾ Eine Anzahl der bis zum Jahre 1886 erschienenen Aufsätze und Kritiken über meine Schriften habe ich in meinem Buch über „Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen“ (Leipzig, S. Hirzel 1886) S. 7 ff. u. S. 174 ff. besprochen. Ausserdem verweise ich auf meine Entgegnung in der *Zeitschrift für Kirchenrecht* 1886 S. 476 ff., ferner auf meine Erklärungen in der *Deutschen Litt.-Ztg.* vom 20. April 1889 Nr. 16 (Sp. 619 f.).

nisationen, vor allem in gewissen Richtungen des sog. Anabaptismus und in den aus seinem Schoosse hervorgegangenen Parteien, sodann aber auch in den Gemeinden der Waldenser und böhmischen Brüder, sowie nicht am wenigsten in weiten Kreisen der Reformierten (soweit sie nicht strenge Calvinisten waren) bis auf die Gegenwart fortgepflanzt haben¹⁾.

Es wäre unrichtig, wenn ich nicht anerkennen wollte, dass viele Kritiker auch dann, wenn sie (wie das in solchen Fällen natürlich ist) an manchen Stellen Widerspruch erheben mussten, sich unbefangen und sachlich geäußert haben; ja, es ist bis zum Jahre 1886 kein einziges Urteil seitens der Historiker im engeren Sinne bekannt geworden, das nicht ruhig und wissenschaftlich gehalten gewesen wäre.

Neben diesen Urteilen aber lief eine erregte Polemik her, vornehmlich in theologischen Zeitschriften, die von Jahr zu Jahr eine heftigere Tonart annahm und die schliesslich die sachlich gehaltenen Meinungsäußerungen der Fachgenossen im engeren Sinne völlig übertäubte.

Viele Jahre hindurch habe ich auf alle Anzapfungen geschwiegen und immer gehofft, dass auch meine Gegner die Streitart allmählich begraben würden. Seit dem Jahre 1895 aber beobachte ich, dass, obwohl ich mir nicht bewusst bin, durch damals veröffentlichte Arbeiten dazu neuen Anlass gegeben zu haben, von neuem eine Verschärfung der Tonart, die mich sehr wider Wunsch und Willen zwingt, das bis dahin beobachtete Schweigen zu brechen.

Es ist ja richtig, dass die Herren Verfasser von sich behaupten, dass lediglich die durch meine „Hypothesen“ angerichtete wissenschaftliche Verwirrung sie zu wissenschaftlicher Abwehr nötige. Aber ich kann nach den Erfahrungen, die ich im Laufe der Jahre gemacht habe, nicht leugnen, dass ich darin etwas misstrauisch geworden bin. Es berührt mich angesichts des angeschlagenen Tones etwas eigentümlich, wenn die Polemiker versichern, dass der einzige Grund ihres Widerspruchs in der notwendigen Aufdeckung meiner wissenschaftlichen Unfähig-

¹⁾ Dass diese Angabe mit den im 17. Jahrhundert unter den Reformierten in Deutschland und Österreich lebenden Überlieferungen übereinstimmt, wird durch die in den Monatsheften der C.G. 1895 S. 129 und 1896 S. 63 gegebenen urkundlichen Nachweise bestätigt.

keit oder in der erforderlichen Zurückweisung der von mir angeblich begangenen Entstellungen und Verdrehungen gelegen sei.

In einem Aufsatz der Historisch-politischen Blätter (Bd. 99, Heft 1 S. 86) heisst es, meine Schriften und gewisse darin geäusserte Ansichten seien eine „Ausgeburt phantasierender Historik“, die man lediglich „der Kuriosität wegen“ zitieren könne. Die Veröffentlichung sei um so unerhörter, weil der Urheber ein „preussischer Staats-Archivar“ sei. Ebenso hält das Historische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1886 (Bd. VII Heft 3 S. 477 f.) es für notwendig, mir Fälschungen vorzuwerfen. Nun weiss ich ja, dass die katholisch-klerikale Geschichtsschreibung ihr altes Urteil über die „Ketzer“ nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, aber das Historische Jahrbuch beruft sich für sein Urteil ausdrücklich auf öffentliche Äusserungen lutherischer Theologen und Kirchenhistoriker; selbst diesen Forschern sei es zu stark gewesen, dass ein preussischer Archivbeamter Behauptungen auszusprechen sich erdreiste, die „in weiten Kreisen nur verwirrend wirken können“. Wir werden unten sehen, dass die Berufung auf solche Autoritäten ganz zutreffend ist. Der Ton der Polemik war von vornherein an vielen Stellen ein so massloser, dass besonnene Beurteiler — ich verweise z. B. auf die Äusserungen des Theologischen Jahresberichts Bd. V, 218 — sofort der Ansicht Ausdruck gaben, dass es sich bei diesem Vorgehen um den Versuch handele, einem „unheilvollen Eingriff in die Kirchengeschichte“ (wie ein Kritiker meine Arbeiten nannte) thunlichst schnell die Spitze abzubrechen und so rasch als möglich die Wirkungen der gegebenen Nachweise durch Verdächtigung ihrer Zuverlässigkeit abzuschwächen.

Wer in diesen Dingen einige geschichtliche Erfahrungen besitzt, wird sich lebhaft an ähnliche oder verwandte Erscheinungen früherer Zeiten gemahnt fühlen, an Zeiten, deren Erinnerung mir gerade im Zusammenhang mit meinen Studien sehr nahe liegt. Es war ehemals ein Kunstgriff theologischer Polemik, die Gegner entweder durch den Vorwurf mangelnder Rechtgläubigkeit oder mangelnder Wissenschaftlichkeit unschädlich zu machen. Es gab Zeiten, wo das erstere auch Laien gegenüber das wirksamste Kampfmittel war; als aber im 15. und 16. Jahrhundert der Humanismus unter Umgehung der Glaubens-

fragen die Scholastik in ihren Grundfesten zu erschüttern anfang, da hörte man von allen Seiten den Ruf, dass die Angriffe der „Poeten“ und „Grammatiker“ lediglich auf Mangel an Wissenschaft beruhten; diese Litteraten, die nicht einmal öffentliche Lehrstühle besäßen, kannten von der Wissenschaft und ihrer Methode wenig und hätten als Phantasten überhaupt kein Recht mitzusprechen.

In der That hatte die damalige Wissenschaft, wie sie von deren Vertretern, besonders an den Universitäten, verstanden wurde, das Urteil über die Scholastik festgestellt; wer ein anderes Urteil darüber abgab, stellte sich eben ausserhalb dieser Wissenschaft und ihrer Kreise. Die Schlussfolgerung lag nahe, dass ein angeblich falsches Urteil nur durch falsche Methode, durch Unfähigkeit oder durch Fälschung gewonnen sein könne.

Ich bin nun weit entfernt, die hier in Rede stehenden Kämpfe ihrer allgemeinen Tragweite nach in Vergleich zu stellen; immerhin sind gewisse Ähnlichkeiten, auch in Beziehung auf den jedesmaligen Erfolg, vorhanden. Denn so wenig wie der Feldzug der Scholastiker im Sinne von deren Vertretern ausfiel, so wenig hat die theologische Polemik, welche versuchte, die neuen Auffassungen abzuweisen, Ursache, zufrieden zu sein.

Es ist ja allerdings gewiss, dass in den schwierigen geschichtlichen Fragen, die hier in Betracht kommen, noch nicht Alles fest und klar liegt. Die Behauptung aber, dass die Resultate meiner Forschungen auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte lediglich ein Ergebnis wissenschaftlicher Unfähigkeit, also in Bausch und Bogen unzuverlässig seien, ist doch um so befremdlicher, weil bisher jedesmal ganz andere Ansichten laut geworden sind, wenn irgend eine Arbeit von mir an die Öffentlichkeit trat, die das streitige Gebiet der Reformationsgeschichte nicht betraf.

Als ich vor einiger Zeit den Briefwechsel Samuel Pufendorfs mit Christian Thomasius in die Hand bekam, fiel mir eine Stelle auf, die mich in hohem Grade an Sybels Warnung vom Jahre 1878 erinnerte. Als nämlich Thomasius um das Jahr 1688 anfang, sich mit kirchengeschichtlichen Studien zu beschäftigen, hielt es Samuel Pufendorf für seine Pflicht, ihm eine ernste Mahnung zur Vorsicht zuzusenden. „Allerdings, schreibt

Pufendorf unter dem 30. Dezember 1688 an den Freund¹⁾, sei die „*Historia ecclesiastica* von den nobelsten Stücken der Erudition“; „allein, fügt er hinzu, es ist auch ein *studium difficillimum*. Denn es wird dieses Studium anders traktirt von einem Theologo, anders von sonsten einem ehrlichen Mann“. Auch sei wohl zu beachten, „dass die alten Patres eben die Vitia gehabt, so sich insgemein noch itzo bei dem Ordine theologico finden und sonderlich, dass sie auch gewusst haben die Kunst, *alteri alienum sensum et mentem affingere* und Manchen zum Ketzer gemacht, der es ganz nicht meritirt“. Auch wolle ein jeder alles nur nach dem Interesse und der Meinung seiner eigenen Religionsgemeinschaft beurteilen und beurteilt wissen. Thomasius werde, sobald er das Studium der Kirchengeschichte vornehme, die Wahrheit dieser Dinge bald bemerken.

Keine der neueren wider meine Bücher erschienenen Streit-schriften lässt das Zutreffende der Beobachtungen Pufendorfs deutlicher erkennen, als die vor einigen Monaten herausgekommene Schrift „*Reformation und Täuferthum in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip*“ von H. Lüdemann, ordentl. Professor der Theologie in Bern²⁾.

Obwohl ich an eine ziemliche Heftigkeit des Tons gewöhnt bin, so kann ich doch nicht leugnen, dass der erneute Eindruck der Ungehörigkeit solcher „wissenschaftlicher“ Kampfweise ein sehr starker war. Die Herren Kritiker behaupten zwar unentwegt, nichts anderes leite sie, als die „Wissenschaft“, aber die Leidenschaft, mit der sie die Dinge und Personen behandeln, verrät doch immer wieder, dass es konfessionelle Erregung ist, die ihnen die Feder in die Hand drückt.

Und leider muss ich sagen, dass Lüdemann ebenso wenig in der Behandlung meiner Person wie der geschichtlichen Erscheinungen, die er bespricht, die Ruhe und Sachlichkeit bewahrt hat, die derjenige am wenigsten verleugnen sollte, der sich als Wächter und Vertheidiger der wahren Wissenschaft und der wahren Methode gegen eine angeblich falsche Wissenschaft und eine falsche Methode aufwirft.

¹⁾ Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius (1687—1693). Hrsg. und erklärt von Emil Gigas. München u. Leipzig 1897 S. 35.

²⁾ Verlag von W. Kaiser in Bern. 95 S. 8°.

Schon früher habe ich dagegen Verwahrung eingelegt, dass mir bei meinen Untersuchungen die Absicht vorgeschwebt habe, Luther und die Reformatoren herabzusetzen oder die ältere evangelische Opposition und ihre Nachfolger emporzuheben. Ich versichere hier wiederholt und in aller Form, dass der Gesichtspunkt, irgend einer der bestehenden Parteien zu nützen oder zu schaden, mir bei der Darstellung der Reformationsgeschichte fern gelegen hat. Ich bin als Historiker und nur als Historiker an diese Dinge herangetreten und mein Streben war, die geschichtliche Wahrheit, wie sie sich mir nach Prüfung der Quellen darstellte, an das Licht zu bringen. Jeder, der mich näher kennt, wird Fernerstehenden die Richtigkeit dieser Thatsache bestätigen. Es wäre in der That auch heute noch ein sehr thörichtes Beginnen, die Wege zu gehen, die ich gegangen bin, und zu glauben, dass man damit etwas anderes als Kämpfe und Schwierigkeiten aller Art ernten würde.

Wenn ich, obwohl ich dies wusste — ich verweise auf die im Herbst 1884 geschriebene Vorrede zu meiner Geschichte der Reformation und der älteren Reformparteien —, kein anderes Bild, als das von mir gegebene, habe zeichnen können, so ist das doch ein starker Beweis dafür, dass irgend welche ausserhalb der Sache liegende Antriebe mich nicht bestimmt und geleitet haben. Die Versuchung, eine „tendenziöse“ Darstellung zu geben, hätte doch unzweifelhaft auch für mich viel mehr auf der Gegenseite gelegen.

Auch räume ich durchaus ein, dass der Weg, den die Reformatoren einschlugen, vielleicht die einzige Möglichkeit bot, freie Bahn für die Entwicklung einer neuen Zeit zu schaffen und den Acker von dem ungeheuren Gestrüpp zu reinigen, das jede Aussaat neuer Keime bis dahin unmöglich gemacht hatte.

Aber ich muss mit dem Führer der Pilgerväter, John Robinson, sagen (1620), dass ich den Zustand derjenigen Kirchen beklage, die zu einem Abschluss in der Religion gekommen zu sein wähnen und die nun bei Luther oder Zwingli stehen bleiben zu müssen meinen. Wenn diese Männer heute lebten, würden sie, wie Robinson sagt, die weitere Erleuchtung Gottes ebenso gewiss annehmen, wie damals die zuerst empfangene.

Überhaupt kann ich mir das Recht einer freien Kritik Luthers und der Reformatoren nicht nehmen lassen. Gerade bei der Beurteilung Luthers und seiner Theologie ist die Möglichkeit

verschiedener Auffassungen deshalb eine sehr grosse, weil die Äusserungen des Reformators oft gerade über sehr wichtige Punkte eine verschiedenartige Auslegung zulassen. Indem es mir für die wissenschaftliche Klarstellung der innerprotestantischen Kämpfe des 16. Jahrhunderts darauf ankam, den Widerspruch erklärlich zu machen, den manche Äusserungen Luthers bei seinen evangelischen Gegnern fanden, war ich genötigt, gerade solche Aussprüche herauszustellen, die ebenso noch heute entgegengesetzten Auslegungen und Ausdeutungen unterliegen, wie es ehemals der Fall war. In erster Linie handelt es sich dabei um Äusserungen, die Luther über das Verhältnis von Glauben und Werken gethan hat.

Es ist nun in der That beneidenswert, wie klar Lüdemann die vielumstrittenen Meinungen Luthers über die Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit erkannt hat. Seit dem Jahre 1525 sind bekanntlich die Lutheraner in zahlreiche Schulen zertrennt gewesen, weil jede über die bezüglichen Meinungen Luthers eine andere Ansicht hegte. Im Jahre 1559 schrieb Luthers Schüler Nicolaus Amsdorf die bekannte Schrift:

„Dass diese Propositio: gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte, wahre christliche Proposition sei, durch die Heiligen, Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt.“

Andere Schüler Luthers widersprachen Amsdorf; es kamen die Majoristen, Flacianer, Antinomisten, Synergisten, Osiandristen u. s. w. — alle nannten sich getreue Schüler Luthers — und jede Faktion hatte eine neue Ansicht über Luthers Meinung in Sachen des Seelenheils und der Sittlichkeit. Und auch heute noch dauern die gleichen Meinungsverschiedenheiten fort. Diejenigen, die in Männern wie Löhe und Vilmar ihre Wortführer erkennen, sind anderer Ansicht, als die, die sich um Ritschl scharen und die Vertreter der positiven Union anderer als die, die sich deutsch-evangelisch nennen, um von den Liberalen ganz zu schweigen. Es ist daher klar, dass Luthers bezügliche Aussagen und Meinungen eine verschiedenartige Auslegung möglich machen, und es ist deshalb empfehlenswert und billig, dass ein Beurteiler solcher Auslegungen bei seinem Widerpart bis zum Beweise des Gegenteils die bona fides voraussetzt.

Lüdemann glaubt indessen nicht, dass er mir den guten Glauben zubilligen könne. Er sagt vielmehr ausdrücklich, das Bild, das ich von Luther gebe, „sei auf Abschreckung berechnet“

(S. 72); „der Refrain aller von mir vorgebrachten Beschuldigungen und Verdächtigungen“ sei der, dass Luther „die peinlichste Gleichgültigkeit gegen die ethische Seite des Christentums an den Tag gelegt habe“ (S. 73); gerade diese Beschuldigung aber sei eine „Verläumdung“ (S. 73). Alles, was ich schreibe, ist „ein Gemisch von Wahrheit und Verdrehung“ (S. 72). „Auf wenigen Seiten leiste ich (nach Lüdemann S. 69) eine Entstellung von Luthers reformatorischen Gedanken, wie sie uns schmähhlicher kaum auf ultramontaner Seite begegnen könnte.“

Nach Lüdemann (S. 53) habe ich durch mein Buch über Denck (1882) meine „Unfähigkeit an den Tag gelegt, den Standpunkt meines Helden in seinem Verhältnis zu dem der Reformatoren zu erkennen und richtig zu charakterisieren“. In einer anderen Schrift (Johann v. Staupitz 1888) habe ich angeblich „eine so radikale, so beispiellose Verkennung“ des genuinen Prinzips der Reformation geleistet, „dass damit die Fähigkeit eingebüsst ist“, zu unterscheiden, was Lüdemann für unterscheidungsbedürftig hält (S. 73). Es fehlt Keller an der „historischen Gerechtigkeit“ (S. 79); er ist ein Opfer und ein drastisches Beispiel der „Verwirrung“, in „welche theologisierende Laien leicht zu verfallen pflegen“. Die „Theologisierenden“ werden sich um so eher auf Lüdemanns Standpunkt stellen, „je umfassender ihr empirischer Horizont ist“.

Es ist ja nicht zu verwundern, wenn ein so strenger und so fähiger Kritiker sich über die Fähigkeiten seiner heutigen Gegner weit erhaben fühlt. So weit es nicht „Verdrehungen“ und „Entstellungen“ sind, welche die Abweichungen von Lüdemanns Ansichten herbeiführen, ist es eben ihre Unfähigkeit, die die Schuld trägt¹⁾.

¹⁾ Lüdemann wirft mir (S. 69 Anm. 1) die Fälschung eines Citats aus Köstlin vor. In meinem Buch über Johann v. Staupitz heisst es S. 139: „Luther betonte es stets — er hat sich oft in diesem Sinne geäussert —, dass von dem Wege des Heils alle Werke und Leistungen ausgeschlossen sind, fügte aber immer zugleich hinzu, dass der Glaube diejenige ‚Leistung‘ des Menschen ist, für welche Gott seinerseits dem Menschen das ewige Heil zu Teil werden lässt.“ In einer Anmerkung hatte ich mich auf Köstlin, Luthers Theol. I, 145, bezogen und hinzugefügt, dass ich dies fast wörtlich Köstlin entnehme. Ich hätte allerdings sagen sollen, dass ich das von mir mit Anführungszeichen verschene Wort „Leistung“ aus Köstlin entnehme, denn die blossen Anführungszeichen reichten

Und wie seine heutigen Widersacher, so sieht er auch die damaligen Gegner Luthers und seine eignen, vor allem die „Täufer“, weit unter sich an Fähigkeiten.

Nach ihm sind letztere Bauerntheologen von „miss-
trauischer Hartköpfigkeit“, „die nicht gern von ihren eingelernten Schlagworten loslassen“ (S. 49); das Ansehen, das Denck rasch unter seinen Anhängern gewann, erklärt sich aus dem „theologischen Idiotismus“ dieser Anhänger (S. 54), denen das „Ungenügende seines Standpunktes nicht durchsichtig war“; wer möchte wünschen, sagt Lüdemann, „die freie Kraft der „protestantischen Nationen in den kindischen Heiligkeitsillusionen beschränkten Conventikel-Christentums lahmzulegen“ (S.78); in gleichem Sinn spricht er von „Illusionen beschränkter Bauernheiliger“ und fasst das Ergebnis seiner Betrachtungen in die Worte zusammen: Es wäre thöricht, wenn wir (die Theologen) uns unserer Erfahrungen entäussern und „den Standpunkt eines religiös wie wissenschaftlich gleich unreifen theologi-

nicht aus, um ein Missverständnis auszuschliessen. Der Inhalt der Stelle bei Köstlin, Luthers Theol. I, 145, ist folgender. Nach Prüfung der Ansichten Luthers bis einschliesslich des Jahres 1517 (S. 64--145) könne man, meint Köstlin, zur genaueren Bestimmung von Luthers Meinung darüber streiten, „wiefern wirklich jener Weg zum Heil im ‚Glauben Christi‘ bestehe — wiefern dieser Glaube solches ausrichte“. „Zunächst sind zahlreiche Aussprüche zu beachten“, fährt Köstlin fort, „in welchen der Glaube selbst hiebei als eine Gott dargebrachte Leistung — alle hier gesperrten Worte sind von Köstlin gesperrt worden — geschätzt zu werden scheint. (Folgen Hinweise auf zahlreiche Stellen, in denen in der That der Glaube als Leistung erscheint.) Allein andererseits muss doch sogleich wieder darauf als das eigentlich entscheidende Moment hingewiesen werden, dass ja doch der Glaube, abgesehen von seinem Gegenstande, welchem gegenüber er auf alles Eigene verzichtet, gar nichts ist und hat“ . . . Hier werden also nicht Äusserungen Luthers, sondern Schlussfolgerungen Köstlins gegeben, um den Schein der „Leistung“ abzuschwächen. Aber K. selbst nimmt seine Schlussfolgerungen und Erwägungen sofort, der Beweiskraft von Luthers Äusserungen gegenüber, wieder zurück. „Die zunächst ausgehobenen Sätze“, sagt Köstlin, „können und müssen auch so in ihrem vollen Gewicht, das sie für Luther haben, anerkannt werden . . . Eine nähere Auseinandersetzung über das Verhältnis dieser Momente hat er nirgends zu geben versucht.“ Es bleibt also bei dem Eindruck, dass Luther den Glaube als Leistung schätzt. Lüdemann wirft mir vor, dass ich die Stelle unterdrückt habe, in denen Köstlin auf „die sachlichen Momente hinweist, welche schon für diese Periode von Luthers Theologie diesen Schein

schen Idiotismus zum Gegenstand unser Bewunderung machen wollten“ (S. 89). Die Ansichten und Überzeugungen der „Täufergemeinden“ erklären sich daraus, dass ihnen nur „beschränkte und geringfügige Erfahrung zu Gebote stand“. Dies ist in „Laienkreisen, insbesondere geringeren Bildungsgrades, das Gewöhnliche“. „Eine umfassendere Kenntnis der Religionsgeschichte bereichert die christliche Erfahrung um ein Beträchtliches. Uns als Theologen steht diese Bereicherung vollauf zu Gebote“ (S. 89).

Ähnlich ist das wissenschaftliche Verfahren, das Lüdemann in der Beurteilung aller ihm unsympathischen Parteien, z. B. auch der altchristlichen Zeiten und Zustände einzuschlagen für gut findet. Es liegt uns fern, hier in eine Prüfung der Richtigkeit dieser Urteile einzutreten, es kommt nur darauf an, die Methode und den Ton zu charakterisieren. „Schon im zweiten Jahrhundert war das Christentum Christi praktisch zu einer neuen Gesetzesreligion entartet“ (S. 26) und diese Entartung wurzelt im urapostolischen Christentum“ (ebenda). „Schon bald sah sich diese subalterne und kurzsichtige Auffassung (des

zerstreuen“. Warum aber unterdrückt Lüdemann seinerseits die letzten Sätze Köstlins und wie kommt er dazu, Erwägungen und Meinungen Köstlins „sachliche Momente“ zu nennen? Wie nennt man solche Citationsmethode? Aber noch in einem anderen Punkte soll ich eine Art Fälschung dieses Citats vorgenommen haben, indem ich nicht auf die Thatsache verwies, dass K. hier von einer älteren Periode der Theologie Luthers handelt. Ich hatte gesagt, dass Luther die Ansicht des Glaubens als einer Art von „Leistung“ immer festgehalten habe, ohne jedoch dieses „immer“ als Meinung Köstlins zu bezeichnen. Dagegen behauptet Lüdemann, Köstlin handle von Luthers Theologie vor 1517. Das ist eine unrichtige Angabe. In Wirklichkeit spricht K. in erster Linie von den Schriften Luthers aus 1517, d. h. des Jahres, in welchem nach Köstlins Worten Luther schon der volle Luther der Reformation ist. Köstlin sagt I, 144: „Die Grundelemente seiner Lehre, wie sie sich später gestaltete, lassen alle schon hier sich angedeutet finden.“ Dazu vgl. Köstlin a. a. O. I, 125. Also auch hier kann weder von Fälschung noch von Entstellung die Rede sein. Sehen wir indessen einmal ganz davon ab, ob Köstlin richtig citiert worden ist oder nicht. Ist es denn aber wirklich eine „Entstellung“, wenn man sagt, dass Luther sich den Glauben als eine Art von „Leistung“ vorgestellt hat? Ich habe den Ausdruck Leistung nur gebraucht, weil ich ihn bei Köstlin fand; ich hätte auch sagen können, dass Luther sich den Glauben als eine That oder als ein Werk vorstellt. Oder war dies etwa Luthers Ansicht nicht? Warum sagt er dann im ersten Hauptstück seines Katechismus: „Was muss ich thun, dass ich selig werde? Antwort: Glaube an den Herrn Jesus Christus“?

Christentums der ersten Jahrhunderte) in neuen Verwickelungen. Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts hatte man (d. h. die Christen) in den Christengemeinden sehr ernüchternde Erfahrungen gemacht Arge Verweltlichung riss schon damals in der Christenheit ein und alsbald erhob sich immer deutlicher und drohender das dieses ganze «Christentum» gefährdende Problem u. s. w.“

Es leugnet, soviel mir bekannt ist, Niemand, dass von einem „schlichten apostolischen Christentum der ersten drei Jahrhunderte“ in Bausch und Bogen nicht gesprochen werden darf, dass vielmehr Gutes und Böses damals wie später gemischt war, aber es ist doch eine starke Leistung, wenn die Vertreter der „paulinischen Auffassung“ (zu denen Lüdemann sich zählt) ganz allgemein erklären, dass das „Christentum Christi“, das unter Beiseitdrängung der paulinischen Auffassung aufkam, schon im zweiten Jahrhundert entartet war, dass diese Entartung im „urapostolischen Christentum“ wurzelte, und wenn zugleich angedeutet wird, dass dies Christentum eigentlich nur angebliches Christentum gewesen ist.

Aus dem Zusammenhang der weiteren Erörterungen ergibt sich, dass von den Zeiten des urapostolischen Christentums bis auf Luther die Welt im Finstern gelegen hat und dass erst Luthers Evangelium (natürlich in dem Sinn, wie Lüdemann es auslegt) die christliche Welt über den Inhalt des Christentums im Anschluss an Paulus wahrhaft aufgeklärt hat, allerdings mit einigen Einschränkungen, denn es ist nur die Anschauung der „fortgebildeten protestantischen Theologie“ (S. 86), die Lüdemann anerkennt. Die Folge dieser Fortbildung ist, „dass eine Reihe von Dogmen, z. B. Gottesbegriff, Christologie, Gnadenmittellehre umgestaltet, andere, z. B. die Lehren vom Urstand, Erbschuld, stellvertretende Genugthuung Christi abgelehnt werden.“ (S. 87 f.)

Dieser wissenschaftlichen Würdigung der althristlichen Zeiten schliesst sich dann die „wissenschaftliche“ Würdigung des Täuferturns mit gleichem Erfolge für die Beurteilten an.

Sehr charakteristisch für die hierbei befolgte wissenschaftliche Methode ist die Auswahl der Quellen, auf welche Lüdemann seine Beurteilung des Täuferturns stützt: es ist das Protokoll des Religionsgespräches, das zwischen reformierten

Predigern und einigen Bauern zu Zofingen im Jahre 1532 stattfand und das dann von dem reformierten Magistrat der Stadt Bern in den Druck gegeben wurde. Es ist unbestreitbar, dass die Abhörung einiger Bauern, wie sie hier stattfand, keine ausreichende Unterlage für die Beurteilung einer grossen geistigen Bewegung und weitverbreiteten Religionsgemeinschaft bildet; sie kann höchstens hülfweise zugelassen werden und besitzt überall da keinen Wert, wo den Aussagen Berichte aus anderen zuverlässigen Quellen entgegen stehen. Lüdemann aber macht die Aussagen dieser „Bauerntheologen“ zur Unterlage für die Beurteilung der „Grundüberzeugungen“ des Täuferturns. Auf diesem Wege war es natürlich nicht schwer, in den unbeholfenen Ausdrücken dieser Leute „unsinnige Konsequenzen“ (S. 50) aufzufinden oder ihnen „Buchstäbelei“ nachzuweisen und ihnen allerlei sonderbare und verdächtige Meinungen anzudichten. Es werden an diesen Aussagen die „urkatholisch-gesetzlichen Auffassungen des Täuferturns“ dargethan und nachgewiesen, dass dessen Standpunkt mit dem „des gesetzlichen Rigorismus (des Mittelalters) identisch ist“; es wird die Thatsache aufgezeigt, dass ihnen „die religiös-sittliche Erfahrung, auf welcher das evangelische Prinzip ruhe, noch abgeht“ (S. 53) u. s. w. Was würde sich wohl aus den Aussagen einiger lutherischer Bauern in Sachsen oder Thüringen, die etwa um dieselbe Zeit über ihren Glauben befragt worden wären, für eine „Grundüberzeugung“ des Protestantismus herauslesen lassen, wenn man diese Aufgabe in die Hand eines Gegners legte?

Nun ist ja allerdings richtig, dass Lüdemann an zweiter Stelle noch eine andere Quelle kennt, nämlich einige (nicht alle) Schriften Dencks, der, wie Lüdemann anerkennt, zeitweilig „zum Führer der Bewegung emporstieg“. Aber anstatt an der Lehre dieses Führers die Lehre des „Täuferturns“ zu messen, macht er umgekehrt das „Täuferturn“, d. h. die Bauerntheologie, die er zum Inhalt jenes Begriffs gemacht hat, zum Massstab, an welchem Dencks Lehre gemessen wird¹⁾. Das auf diesem

¹⁾ Nach Lüdemann trifft Denck mit den Täufem nur in einigen Punkten zusammen, in andern steht er auf dem Boden der Mystik, und das Ergebnis ist, dass Denck „eine Mittelstellung zwischen dieser und dem Täuferturn einnimmt“ (S. 54). „Die rasche Verbreitung seines Anschens erklärt sich, wie oben bemerkt, aus dem theologischen Idiotismus

Wege gewonnene Bild und die aus diesen Quellen abgeleiteten Grundsätze werden dann als charakteristische Merkmale einer grossen und weit verbreiteten religiösen Bewegung ausgegeben und mit ihnen wird der Protestantismus und die Kirche der Reformation in Vergleich gestellt.

Wer, wie der Verfasser dieser Zeilen, weder diese Methode noch das durch sie erzielte Ergebnis für zutreffend hält, beweist durch seinen Widerspruch angeblich lediglich Mangel an wissenschaftlicher Methode und wissenschaftlicher Kritik.

Allerdings, wenn diese Methode „wissenschaftlich“ ist, dann gestehe ich gern, dass ich darauf verzichten muss, mich zu ihren Vertretern zu zählen. Ich war und bin der Ansicht, dass auf dem von Lüdemann in Übereinstimmung mit seinen Vorgängern in der Kirchengeschichte eingeschlagenen Wege sich unmöglich ein unparteiisches und wahrheitsgemässes Bild von den geschichtlichen Erscheinungen gewinnen lässt, die man unter dem Namen „Anabaptismus“ — es hat nie eine Partei gegeben, die sich selbst so genannt hätte — zusammenfasst.

In den Kritiken, die seit Jahren meinen Weg begleiten, ist bis zum Überdruß die Behauptung wiederholt worden, es sei ein „unwissenschaftliches Verfahren“, wenn ich versuche, das Wesen dieser Richtung unabhängig von örtlichen und landschaftlichen Trübungen und Färbungen aus ihrer Gesamtgeschichte heraus zu begreifen und begreiflich zu machen.

Dieselben Kritiker freilich, die tadelnd bemerken, dass ich die Abwandlungen, in denen diese Bewegung Gestalt gewonnen hat, unter einen Gattungsbegriff zu bringen bemüht bin, machen sich gar nichts daraus, so grundverschiedene Männer, wie z. B. Joh. Denck, Thomas Münzer und Joh. von Leyden als „Wiedertäufer“ in einen Topf zu werfen und beliebige, von deren Trägern stets als Scheltnamen bezeichnete Sektennamen in unzutreffendster Weise zur Kennzeichnung heterogener Strömungen zu verwenden.

seiner Anhänger.“ Zu den Punkten, in denen Denck mit den Wiedertäufern zusammentrifft (es sind nur einige nach Lüdemann), gehört auch die „separatistische Tendenz“ (S. 60). Ganz ist er nicht „in dieser Illusion beschränkter Bauernheiliger befangen“ (S. 61). Es bleibt also dabei: die kennzeichnenden Merkmale des Täufern sind in den Bekenntnissen der Bauern aus Zofingen zu finden und Denck ist soweit „Täufer“, als seine Aussagen mit denjenigen dieser Bauern übereinstimmen.

Ja, ganz nebensächliche Lehrpunkte und Ansichten, die bei einigem Überblick über die Gesamtgeschichte der Bewegung sofort als vorübergehende Schulmeinungen oder Hirngespinnste einzelner Köpfe erkennbar sind, werden bei Handhabung der obigen angeblich wissenschaftlichen Methode in unzutreffender Weise zu wesentlichen Bestandteilen der eigentlichen Lehre und zu kennzeichnenden Merkmalen der ganzen Partei gestempelt.

Dieselben Gelehrten, die es weit abweisen würden, wenn etwa ein katholischer Autor das konfessionelle Luthertum als den eigentlichen und wahren Protestantismus schildern und darstellen wollte und die einen solchen Gegner sehr bald darüber belehren würden, dass es im Protestantismus eine Reihe von Erscheinungsformen giebt — man braucht ja nur an Luthertum, Zwinglianismus, Calvinismus und Pietismus zu erinnern —, deren keine in ihrer Eigenart das Wesen des Protestantismus völlig rein zur Darstellung bringt, dieselben Gelehrten, sage ich, halten es für einen Mangel an wissenschaftlicher Methode, wenn man versucht, die Sonderbildungen der täuferischen Bewegung als Zweige eines Stammes nachzuweisen und wenn man es ablehnt, ein Bild für zutreffend zu halten, das auf Grund mangelhafter Quellenbenutzung gewonnen worden ist.

Eine Geschichte und Charakteristik des sog. Anabaptismus nach den schweizerischen oder süddeutschen Ereignissen der Jahre 1525—1535 zu zeichnen ist ganz unmöglich und wissenschaftlich nicht statthaft. Denn unter dem Druck der unerhörten Verfolgung, unter der seine Anhänger damals zu wirken gezwungen waren, fehlte ihnen die Förderung wie die Zügelung, die aus der freien und öffentlichen Bethätigung des Glaubens erwächst. Wenn ein katholischer Schriftsteller in Spanien eine Geschichte der lutherischen Kirche schreiben und sich dabei etwa für seine Charakteristik auf die in seinem Heimatlande ihm entgegentretende Erscheinungsform des Luthertums stützen wollte, so würde Jedermann diese Methode gewiss sehr unwissenschaftlich finden. Aber eine Geschichte der grossen religiösen Bewegung, die man unter dem Namen des Anabaptismus zusammenfasst, glaubt jeder Forscher lediglich nach den ihm am nächsten liegenden Erscheinungsformen irgend eines Landes schreiben zu dürfen, ohne dass man ihm angeblich den Charakter einer „wissenschaftlichen Methode“ streitig machen darf. Wir empfehlen Herrn Professor Lüdemann und

anderen Herren, ehe sie sich in Urteilen allgemeiner Art über das „Täuferium“ ergehen, die Lektüre eines Buches wie das von Hermann Weingarten über „die englischen Revolutionskirchen“ (Leipzig 1868), d. h. die Geschichte des sog. Anabaptismus in einer Zeit und in einem Lande, wo die Entwicklung der Dinge ihm einigermaßen gestattete, seine Prinzipien auszuleben und sich wenigstens zeitweilig in freier Bewegung zu entwickeln.

Hierzu kommt noch ein Anderes. Für Kirchen und Kirchenlehrer, welche das Wesentliche des religiösen Gemeinschaftslebens in der Glaubenslehre suchen, mag die Versuchung nahe liegen, auch das Wesen anderer Religionsgemeinschaften in der Lehre und dem Bekenntnis zu finden. Sicher ist aber, dass derjenige, der die Eigenart des „Täuferiums“ kennen lernen will, gänzlich fehl geht, wenn er auf eine Vergleichung von Lehrpunkten den Nachdruck legt. Das Wesen des „Täuferiums“ kommt durchaus nicht in erster Linie in der Lehre zum Ausdruck; vielmehr dürfen hier weniger als bei irgend einer Kirche oder Gemeinschaft die Bekenntnisse zur Unterlage für eine unparteiische Würdigung gemacht werden.

Nicht in einem System von Dogmen oder Glaubens-Ansichten, sondern im Gemeindeleben liegt der Kern und das Wesen dieser Form des Christentums, und es ist sozusagen nur ein Begriff oder eine Lehrmeinung kennzeichnend für sie, nämlich der Begriff der Gemeinde, d. h. der Kirchenbegriff, der bei ihnen in gleicher Weise in allen Ländern wiederkehrt. Während für sie Bekenntnisse, wie sie z. B. im Zofinger Gespräch vorliegen, meist nur von der Not abgepresste, örtlich oder landschaftlich gültige Lebensäußerungen waren, konzentriert sich ihr ganzes Streben auf die Ausgestaltung des Gemeindelebens in Gottesdienst, Gebet, Liebeswerken, Verfassung und Cultus.

Die Kirche der Augsburger Konfession erkannte und erkennt die wahre Kirche am *consensus de doctrina evangelii et administratione sacramentorum* (August. VII) und es ist, wie gesagt, ganz erklärlich, dass dieses Erkennungszeichen von Angehörigen dieser Kirche leicht zum Massstabe gemacht wird, an dem sie andere Gemeinschaften messen. Aber unter den „Täufern“ haben geschichtlich und national bedingte Lehrverschiedenheiten stets bestanden und bestehen können, weil sie die Einheit der Ge-

meinde dadurch keineswegs bedroht sahen. Ein allein seligmachendes Bekenntnis haben sie ebenso wenig je gekannt wie eine allein seligmachende Kirche.

Wer das Bedürfnis empfindet, den Wert einer Gemeinschaft in Anlehnung an bekannte Schlagworte und Schablonen daran zu messen, wie weit angeblich ihre „Lehren“ noch im Mittelalter und im Katholizismus stecken, der mag darüber streiten, ob Luther oder Zwingli oder die „Täufer“ am meisten „mittelalterlich“ und „katholisch gerichtet“ waren. Inbetreff des Kirchenbegriffs, der doch sicher zu den Grundanschauungen jeder Gemeinschaft gehört, muss jedenfalls festgestellt werden, dass derjenige Luthers der römisch-katholischen Lehre von der Kirche am nächsten geblieben ist, während derjenige der „Täufer“ sich am weitesten davon entfernt. Ob die letzteren sonst noch hier und da in katholischen Anschauungen stecken, mag dahin gestellt bleiben; sicher ist allerdings, dass in dieser Gemeinschaft ebenso wie in der katholischen Kirche für weltflüchtige wie für weltförmige Gemüter — letzteres Wort in gutem Sinne genommen — Raum vorhanden und durch feste Einrichtungen besser gesorgt war als in den protestantischen Kirchen, die in erster Linie auf die Bedürfnisse der letzteren Rücksicht zu nehmen für geboten hielten.

Ich sage ausdrücklich: für weltflüchtige und für weltförmige Gemüter. Denn diejenigen, die zu behaupten pflegen, das „Täufer-tum“ sei lediglich ein System der Weltflucht, Askese und Weltentsagung gewesen, übersehen ganz, mit welcher Energie diese Gemeinschaft auf die Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes auf Erden gerichtet war. Gewiss tritt bei ihnen eine stark ausgeprägte Innerlichkeit des Gemütslebens hervor, die sich vor der Feindseligkeit, mit der die Welt sie behandelte, gern in die Stille zurückzog und an den gangbaren Freuden der Welt wenig Gefallen fand; aber gleichzeitig beherrschte sie ein starker Zug auf das Diesseits, das sie auf Grund der sittlich-sozialen Forderungen der Lehre Christi, wie sie sie verstanden, besser, gerechter und freier für alle Menschen zu gestalten strebten. Das Reich, das Christus gründen wollte, und das er selbst als den Inhalt seiner Botschaft bezeichnet hatte (Matth. 10, 7), betrachteten sie keineswegs bloss als ein Reich von jener Welt, sondern als einen Zustand der menschlichen Gesellschaft, in welchem gemäss

den Weissagungen der Propheten eine vollkommen sittliche Gerechtigkeit das Erbteil aller Völker werden solle.

Das Christentum war für sie eine Lebensauffassung, nicht eine Lehre und nicht ein lehrhaftes oder weltflüchtiges, sondern ein weltumgestaltendes und weltüberwindendes Christentum schwebte ihnen vor. Die Gemeinde war nicht als eine Anstalt für Predigt oder Gnaden-Vermittelung, sondern als eine Organisation der sittlich-religiösen Lebensverhältnisse und als wahre Gemeinschaft des ganzen Lebens nach den Normen des Christentums gedacht. Nicht auf die Schaffung eines Lehrgebäudes oder auf dessen theologische Ausgestaltung, noch auf die Errichtung einer mächtigen Hierarchie und glänzender Cultusstätten ging ihr vornehmstes Streben: nach ihrer Ansicht waren die Menschen-Seelen die wahren Tempel, an deren Aufbau und Läuterung die Gesamtheit zu arbeiten berufen war. Alle ihre Einrichtungen waren darauf berechnet, der Erziehung und Entwicklung der schlummernden Kräfte zu dienen und die in den Einzelnen vorhandenen Geistesgaben durch Anteil am Gemeindedienst zum Nutzen der Gesamtheit wirksam zu machen.

Ich finde es im Grunde ganz erklärlich, dass diejenigen, die zu Hütern und Verteidigern einer abweichenden Auffassung des Christentums gesetzt sind, es für ihre Pflicht erkennen, jene Gedanken überall, gleichviel in welcher Gestalt sie wieder die öffentliche Meinung beschäftigen, zu bekämpfen. Zu wünschen wäre nur, dass man nicht die angebliche Wahrheitsfälschung oder die wissenschaftliche Unfähigkeit als Beweggründe des Widerspruchs vorschieben, sondern offen erklären wollte, dass es die gewaltige Anziehungskraft dieser Gedanken ist, die man bekämpfen zu müssen glaubt, weil man sie im Interesse der eignen Geschichtsbetrachtung fürchtet.

Trotz der seit dem Jahre 1885 immer wieder von mir abgegebenen Erklärungen, dass die Urteile, die ich über die Geschichte der „alt-evangelischen Gemeinden“ abgebe, keine Urteile über das Täuferthum sind, fahren meine heutigen litterarischen Gegner fort, den Begriff und das Wort Täuferthum allen meinen Urteilen unterzuschieben. Dieses Versehens — oder wie soll ich es nennen? — macht sich auch Lüdemann schuldig.

Den Begriff, den ich mit dem Ausdruck „alt-evangelische

Gemeinden“ verbinde, habe ich wiederholt — ich verweise z. B. auf meinen zu Berlin im Jahre 1887 gehaltenen Vortrag¹⁾ „Zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden“ — bestimmt und klar umgrenzt und niemand hat das Recht, zu behaupten, dass ich über den Inhalt desselben die Welt im Unklaren gelassen habe.

Ich war und bin der Ansicht, dass diese Geistesrichtung — denn um eine „Kirche“ handelt es sich hier nicht — eine selbständige Grundform christlichen Lebens darstellt, obwohl sie, ähnlich wie der Protestantismus, in einer Reihe von verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsformen im Laufe der Jahrhunderte Gestalt gewonnen hat. Wenn man berechtigt ist, Lutheraner, Calvinisten, Pietisten u. s. w. zusammenfassend als Evangelische zu bezeichnen, so darf man mit gleichem Recht behaupten, dass Waldenser, böhmische Brüder, Täufer, ein grosser Teil der Reformierten u. s. w. in geistiger Beziehung ebenfalls ein Ganzes bilden. Diese Richtung als ein Ganzes aber kennt die kirchliche Polemik nicht oder will sie nicht kennen; denn es ist von jeher ein Grunddogma kirchlicher Überlieferung, dass die „Sekten“ unter sich grundverschieden und in ewiger Mannigfaltigkeit stets als neue Erscheinungen vom Vater aller Häresien erzeugt worden sind. Dagegen ist dann allerdings nicht leicht anzukämpfen.

Lüdemann lässt mich die Abstammung der Waldenser, Wiedertäufer etc. von den altchristlichen Gemeinden behaupten (S. 26) und sagt, ich verteidige die bezügliche Waldenser-Tradition. Daran ist nur soviel wahr, dass ich die innere Verwandtschaft dieser „Sekten“ behauptet und gesagt habe, dass ihre Vertreter von je in der Lehre und Verfassung der altchristlichen Zeiten die Norm und das Vorbild ihrer eignen Lehre und Verfassung erkannten. Über die Abstammung aber habe ich mich bestimmt und klar in folgenden Sätzen ausgesprochen:

„Gewiss ist, dass alle diese Gemeinschaften (Katharer u. s. w.) den Anspruch erhoben, mit den apostolischen Zeiten in einem unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang zu stehen, dass aber die Vertreter der römischen Staatskirche diese Parteien als neue und unerhörte Sekten hinstellen bemüht gewesen sind. Was von diesen mittelalterlichen Katharern gilt, das trifft auf viele

¹⁾ Berlin 1887, Ernst Siegfried Mittler u. Sohn, Königl. Hofbuchhandlung. 8°. 53 S. (Preis M. 0,75.)

der späteren sog. Sekten, vor allem die sog. Waldenser oder Tisserands, Gottesfreunde, Pickarden, Spiritualen, Wiedertäufer (und wie die Sektennamen alle heissen mögen) zu. Auch sie haben unter sich den Glauben gehegt und fortgepflanzt, dass sie mit den altchristlichen Gemeinden zusammenhängen und ihre Gegner haben stets behauptet, dass sie nichts anderes als neue und selbstaufgeworfene Sekten seien.

Diesem Streite gegenüber, der durch die Art der gewaltsamen Verfolgung, die auf Grund der Theorie des Glaubenszwangs regelmässig organisiert ward, niemals zum Austrag kam, hat die neuere protestantische Forschung soviel festgestellt, dass alle jene sog. Sekten in vielen Punkten eine nahe Verwandtschaft mit der Glaubenslehre und den Einrichtungen der ersten christlichen Jahrhunderte zeigen.

Diese Erscheinung erklärt man sich indessen daraus, dass die jeweiligen Stifter der Sekten ihre Kenntnis der alten Zustände aus den in der römischen Kirche fortgepflanzten h. Schriften geschöpft und dasjenige, was sie dort als Eigentümlichkeit der apostolischen Zeiten kennen gelernt hatten, bei der Gründung ihrer Sekten verwertet und zur Anwendung gebracht haben. Die dieser Auffassung widersprechende Überlieferung der Gemeinden selbst wird zurückgewiesen und als Erfindung bezeichnet... Diese Ansicht der gelehrten Theologen, so bestimmt sie auch in den kirchengeschichtlichen Werken auftritt, besitzt einstweilen lediglich den Charakter einer Hypothese.

Nun ist aber doch nicht einzusehen, weshalb man, so lange der erwähnte Beweis fehlt, der Tradition der Gemeinden jeden Wert abspricht. Gilt es doch sonst in geschichtlichen Fragen als Grundsatz, dass da, wo bestimmte schriftliche Überlieferungen fehlen, die mündliche Tradition sorgfältig geprüft werden muss. Gewiss ist bei solcher Prüfung besondere Vorsicht notwendig und es ist vor allem festzustellen, ob die Tradition durch alle Jahrhunderte und bei allen Zweigen und in allen Ländern sich in gleicher Weise findet oder nicht. Wenn dies aber der Fall ist — und es ist hier in der That der Fall —, so fällt demjenigen, der die Richtigkeit einer so einstimmigen und gut beglaubigten Überlieferung anzweifelt, zunächst die Aufgabe zu, Gründe für deren Unechtheit beizubringen.

Diejenigen, welche innerhalb der alten Gemeinden stehen,

haben von jeher gesagt, dass den Gelehrten, welche eine seit Jahrhunderten bestehende Überzeugung anfechten, die Last des Beweises zufalle. Dem Satz, dass die Sekten es seien, welche die geschichtlichen Urkunden für ihre Überlieferungen beibringen müssten, haben sie stets die andere Forderung entgegengestellt, dass man die Unrichtigkeit ihrer Tradition durch geschichtliche Dokumente beweisen solle. Auf diese Forderung ist man ihnen die Antwort schuldig geblieben.

So lange diese Antwort aber fehlt, muss die unparteiische Geschichtschreibung wenigstens die Möglichkeit einräumen, dass eine ununterbrochene Fortpflanzung der alten Gemeinden seit den ersten Jahrhunderten stattgefunden haben kann. Ich stelle mich in dem Streit zwischen den Mitgliedern der Gemeinden und ihren Gegnern einstweilen weder auf die eine, noch auf die andere Seite, aber die Möglichkeit dessen, was die Überlieferung sagt, halte ich für gegeben und zwar sind dabei für mich die nachstehenden Erwägungen von Wichtigkeit.“ (Folgen die Gründe.)

An diesen im Jahre 1887 veröffentlichten Anschauungen¹⁾ halte ich noch heute fest. Ich bin der Ansicht, dass diese Auffassungen durchaus massvoll sind. Gleichwohl fühlt sich Lüdemann ihnen gegenüber zu folgender Auslassung angeregt, die ich hier niedriger hängen muss: „Die Art“, sagt er, „wie Keller der heutigen Wissenschaft jene Waldenser-Tradition von neuem darbietet, zeugt von so unglaublicher Naivität, dass man sich verwundert fragt, welcher Art wohl die psychischen Bedingungen sein mögen, unter deren Einwirkung ein ‚Historiker‘ dergleichen zu veröffentlichen kein Bedenken trägt.“ (S. 18.) Dem habe ich nichts hinzuzufügen.

Eben als ich im Begriff war, die in den obigen Ausführungen gegebene Abwehr in die Druckerei zu geben, werden mir mehrere nach Lüdemanns Schrift herausgegebene Besprechungen meiner Schriften zugeschickt, von denen ich wenigstens einige hier beantworten muss²⁾.

¹⁾ Zur Geschichte der alt evang. Gemeinden S. 26 f.

²⁾ Ich bedauere lebhaft, dass es mir nicht mehr möglich war, auf die in der Revue critique vom 7. Juni 1897 Vol. XXXI. p. 445 (Paris, Leroux) enthaltene Besprechung näher einzugehen; sie kam zu spät in meine Hände.

Seit dem Jahre 1885 haben einige bis dahin wenig genannte jüngere Kirchenhistoriker im Zusammenhang mit der litterarischen Bewegung, die sich an das Erscheinen meines Buches über „Die Reformation und die älteren Reformparteien“, Leipzig 1885, angeschlossen, das Glück gehabt, ihren Namen bekannt werden zu sehen, darunter besonders Hermann Haupt, damals Sekretär an der Universitäts-Bibliothek zu Würzburg. Das kam auf folgende Weise.

In meinem erwähnten Buche hatte ich auf Grund sehr merkwürdiger Thatfachen nachgewiesen, dass der sog. Tepler Codex (eine handschriftlich erhaltene Bibelübersetzung aus dem 14. Jahrh.), der die Grundlage aller gedruckten vorlutherischen deutschen Bibeln ist, aus den Kreisen der deutschen „Waldenser“ stammen müsse. Einige Monate später erschien eine Schrift mit folgendem Titel:

Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser in dem Codex Teplensis und der ersten gedruckten deutschen Bibel nachgewiesen. Mit Beiträgen zur Kenntnis der romanischen Bibelübersetzung und Dogmengeschichte der Waldenser. Von Dr. Hermann Haupt, Sekretär der Universitäts-Bibliothek zu Würzburg. (Würzburg, Stahel 1885.)

Ich hätte erwarten dürfen, dass mein Urheberrecht gleich im Titel oder in der Vorrede kenntlich gemacht worden wäre; das geschah zwar nicht, aber Haupt erkannte doch wenigstens im Text meine Rechte an, die ja auch nach Lage der Sache unmöglich ganz mit Schweigen übergangen werden konnten. Indessen war wieder einige Monate später in zahlreichen Zeitschriften und Zeitungen zu lesen, dass durch Hermann Haupt in Würzburg eine Entdeckung gemacht worden sei, die allgemeine Aufmerksamkeit verdiene. Und kaum war ein Jahr ins Land gegangen, da hatten selbst wissenschaftliche Organe die Thatsache vergessen, dass der Entdecker der These nicht Haupt war¹⁾. Im Jahre 1886 hatte

¹⁾ Zum Beweise nehme ich auf folgende Zeitschriften und Bücher Bezug, deren Zahl sich leicht vermehren liesse. In The Academy vom 7. August 1886 (Nr. 744) erschien ein Aufsatz von K. Pearson: German translations of the Bible before Luther. Darin wird Haupt als erster Entdecker behandelt. — Im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen, hrsg. von L. Herrig, behandelte Biltz die Frage und nennt Haupt den Entdecker und behandelt diejenigen Gründe als von Haupt gefundene Gründe, die ich zuerst als solche angeführt habe. — Ed. Reuss, Geschichte der h. Schriften N. T. 6. Aufl. 1887 S. 526,

Franz Jostes, der als klerikaler Schriftsteller gewiss von dem Verdacht einer Voreingenommenheit für meine Person und meine Anrechte frei ist, noch den Versuch gemacht, dieser Entwicklung der Frage Einhalt zu thun¹⁾. Allein es war vergebens. Der einzige, der in dieser Beziehung etwas thun konnte und thun musste, war Haupt; sobald er öffentlich widersprach, war der Spuk beseitigt. Aber was geschah? Seit dem Jahre 1889 hatte offenbar Haupt selbst den wahren Hergang der Sache vergessen; denn in der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1889, S. 320, wo er die ganze Frage bespricht, redet er ausdrücklich nur von der „von ihm vertretenen These“; offenbar hatte er von der „von ihm vertretenen These Kellers“ sprechen wollen. Inzwischen hatte er sich nämlich zwar nicht von der Hinfälligkeit der von ihm vertretenen „These“, aber doch von der Wertlosigkeit meiner noch im Jahre 1885 mit Anerkennung erwähnten Schriften so völlig überzeugt, dass er sie auch dort totschwieg, wo er sie im Zusammenhang seiner Ausführungen unbedingt hätte erwähnen müssen²⁾. Man kann nicht anders sagen, als dass das hier beobachtete Verfahren, wenn es ein beabsichtigtes war, sehr wirksam ineinandergriff: wenn die Wegdrängung meiner Schriften, wozu bei den vorhandenen hef-

nennt und behandelt Haupt als Autor. — Sam. Berger (Bulletin de la Soc. d'hist. Vaudoise, Heft 3, Dez. 1887) nennt die ganze Angelegenheit „l'hypothese de M. Haupt“, ohne meine Priorität zu erwähnen. — In der Revue historique Vol. XXX, p. 164 f. und Vol. XXXII p. 184 ff. wird Haupt als Entdecker behandelt. — In dem bezüglichen Litteraturbericht der Romania von 1889 wird mein Name ganz verschwiegen.

¹⁾ Franz Jostes, Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik. Münster (Westf.) 1886, S. 19. „Suum cuique“ glaubt Jostes in Bezug auf meine Anrechte Haupt zurufen zu müssen.

²⁾ In der Historischen Zeitschrift, hrsg. von Heinrich v. Sybel, N. F. Bd. 25 (1889) S. 39—68, veröffentlicht Haupt unter dem Titel: „Neue Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen Waldensertums“ einen Bericht über die seit den siebziger Jahren auf diesem Felde erschienenen Arbeiten. Es werden darin auch ganz unbedeutende, kaum beachtenswerte Aufsätze neuerer Autoren genannt, auch werden von ihm seine eignen Schriften über den waldensischen Ursprung des Codex Teplensis ebenso wie die Sache selbst wiederholt citirt, aber mein Name und meine sämtlichen Arbeiten werden mit keiner Silbe erwähnt. — In Nr. 42 der Deutschen Litt.-Ztg. vom 16. Oktober 1886 findet sich ein vom Zaun gebrochener Ausfall Haupts wider das neueste Werk über „die Reformation und die älteren Reformparteien“. Der Name des Verfassers wird verschwiegen.

tigen Gegnerschaften eine Zeit lang die beste Aussicht vorhanden war, gelang, so stand der litterarischen Ausnützung meiner Entdeckungen kein wesentliches Hindernis mehr im Wege.

Als bald nach der Veröffentlichung meiner Hauptschriften erschien ein Buch von Karl Müller unter dem Titel: Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts (Gotha, Perthes 1886). Müller hatte zuerst im Jahre 1885 in der Zeitschrift für Kirchengesch. Bd. VII S. 489 ff. eine Polemik voll heftiger Ausfälle ohne Nennung seines Namens veröffentlicht. Diese polemische Thätigkeit setzte er dann in einer Besprechung der Theologischen Studien und Kritiken 1886 Heft 2 mit verstärktem Nachdruck fort. Das geschah, nachdem er schon im Jahre 1885 über die angebliche „Tendenz“ meines Buches gesagt hatte, dass das Werk „nach einem festen Plan“ gearbeitet sei, indem es beabsichtige, „die waldensische und täuferische Bewegung in die Freimaurerei auslaufen zu lassen“¹⁾. Man kann sich nun mein Erstaunen denken, als mir in der erwähnten grösseren Arbeit K. Müllers über die Waldenser genau wie bei Haupt völliges Totschweigen meiner Forschungen, gleichzeitig aber die folgenden Resultate der Müllerschen Wissenschaft entgegentraten.

Eines der wichtigsten Ergebnisse meiner Studien ist für mich stets die in meinen Schriften enthaltene Klarstellung der Thatsache gewesen, dass in den „Ketzergemeinden“ des 12. bis 16. Jahrhunderts jene Wanderprediger und Apostel, wie sie die „Lehre der zwölf Apostel“ noch im 2. Jahrhundert kennt, als besonderer Stand von Geistlichen nachweisbar sind und dass die Geschichte der Ketzer-Namen, welche das Wesen dieser Parteien bisher vielfach verdunkelt haben, von hier aus neues und überraschendes Licht erhält. Ich habe in meinem grösseren Werke über die Reformation und die älteren Reformparteien (1885) hierüber sehr eingehend gehandelt²⁾ und nachgewiesen, dass

¹⁾ Ich habe die letztere Behauptung im Jahre 1886 als eine unwahre Insinuation bezeichnet und öffentlich erklärt, dass ich ganz ohne Absicht, lediglich im Verfolg anderweiter Studien, zu der Überzeugung der von mir aufgezeigten geschichtlichen Zusammenhänge zwischen den altchristlichen Ideen der älteren Bruderschaften mit den Logen gekommen bin. Keller, Die Waldenser. Leipzig, S. Hirzel 1886, S. 15.

²⁾ S. Keller, Die Reformation. Register s. v. Apostel.

die Namen „Arme von Lyon“ (auch schlechtweg Pauperes), „Lombardische Arme“, „Waldenser“ u. s. w. ihre Geschichte haben und dass die Mehrzahl der diesen „Ketzer“ von der Streittheologie beigelegten Namen von den Eigentümlichkeiten der Apostel oder Wanderprediger hergenommen ist, die ich als ein besonderes Collegium von Geistlichen nachwies; namentlich haben die Namen Arme, Gute Leute, Winkeler, Gottesfreunde u. s. w. nicht die Gemeinden, sondern nur einen gewissen Stand von Geistlichen bezeichnet¹⁾.

Von der somit gewonnenen Unterlage aus ergaben sich dann eine Reihe von neuen Gesichtspunkten für die Klarstellung geschichtlicher Zusammenhänge, die bisher im Dunkeln lagen. Insbesondere eröffneten sich für die Entstehungsgeschichte der Bettelorden, in erster Linie der Pauperes minores (Minoriten) und der Stiftung des h. Franz von Assisi ganz neue Ausblicke, über die bisher in keinem geschichtlichen Werke auch nur die leiseste Andeutung zu finden war. Im Anschluss an meine Wahrnehmungen schrieb ich im Jahre 1885 (Die Reformation S. 21) die Beobachtung nieder, dass ich einen „inneren Zusammenhang“ zwischen dem Waldensertum und den Franziskanern insofern für erweisbar halte, als „dieses aus den Anregungen des ersteren erwachsen sei“.

Angesichts dieser Umstände und Thatsachen war es nun zunächst sehr erfreulich für mich, in dem Werke Müllers: Die Waldenser u. s. w. (erschienen im Oktober 1886) auf S. 11 ff. einen Abschnitt zu finden, der die Überschrift trägt: „Die Bedeutung des Namens «Waldenser», «Arme von Lyon», «lombardische Arme» u. s. w.“. Ich hatte gehofft, darin unter Hinweis auf meine Forschungen eine Ergänzung und Erweiterung meiner Beobachtungen zu finden; aber darin sah ich mich getäuscht. In dem Abschnitt werden meine Arbeiten ebensowenig wie in den übrigen Abschnitten namhaft gemacht, dagegen finden sich darin wörtlich folgende Stellen:

„Soviel ich sehe, versteht man heutigen Tags unter Waldensern immer kurzweg die einzelnen Gläubigen oder Gemeinden, die aus der Arbeit der apostolischen Prediger hervorgegangen sind, beziehungsweise wenigstens diese Gläubigen und Gemeinden zusammen mit ihren Predigern.

¹⁾ Die Nachweise s. bei Keller, Die Reformation (Register s. v. Apostel, Arme, Pauperes etc.), ferner Keller, Die Waldenser 1886 u. s. w.

Ich untersuche daher hier den mittelalterlichen Gebrauch der Namen, welche die Sekte führt und stelle als das Ergebnis voran: vom 12. bis zum 14. Jahrhundert und teilweise noch länger verstehen alle ausserdeutschen Quellen, die eine genauere Kenntnis vertragen, unter Waldensern, Armen u. s. w. nicht etwaige Gemeinden oder deren Mitglieder, sondern die apostolischen Wanderprediger, die von den kirchlichen Häresiologen und Inquisitoren so genannten Perfecti.“

Man kann in der That Müller zu diesem „von ihm erzielten“ Ergebnis beglückwünschen; dasselbe ist für die Klarstellung der dunklen Ketzergeschichte von der allergrössten Bedeutung und sichert dem Werke wie dem Verfasser in gleicher Weise den Anspruch auf die Anerkennung der Wissenschaft, wie Haupt sich dieselbe durch seine Waldenser-These erworben hat. Müller selbst kennzeichnet die Bedeutung dadurch, dass er den ganzen obigen Satz in Sperrschrift an die Spitze dieses Abschnittes gesetzt hat.

Aber es kommt noch besser. In einem „Anhang“ findet sich bei Müller (S. 65 ff.) ein Abschnitt, welcher den Titel führt: „Franziskus von Assisi, Dominikus und die Waldenser“.

Darin wird zunächst (immer unter Verschweigung meines Namens) hervorgehoben, dass Müller schon in den früheren Abschnitten dieses seines Buches „auf die ausserordentlich nahen Berührungspunkte zwischen den Anfängen der waldensischen und franziskanischen Bewegung aufmerksam gemacht habe“. Diese Sache musste für Müller, wie er auch einräumt, deshalb von Interesse sein, weil er im Jahre 1885 ein besonderes Werk über „die Anfänge des Minoritenordens“ geschrieben hatte, in dem diese Verwandtschaft doch naturgemäss, wenn sie ihm bekannt war, einen Kernpunkt der Untersuchung hätte bilden müssen. Indessen findet sich darüber in dem Buch von 1885 keinerlei Andeutung und Müller erklärt dies (die Waldenser S. 65) mit den Worten, dass er sich „mit der Möglichkeit eines Zusammenhangs der beiden Erscheinungen“ damals „gar nicht weiter beschäftigt habe“, weil „es abzuweisen sei, dass der Heilige von Assisi die Waldenser etwa nur nachgeahmt habe“. Von einer „blossen Nachahmung“, die Müller abweist, hatte, so viel mir bekannt, früher nie jemand gesprochen. Und nun fährt er fort: „Dennoch möchte an einem andern Punkt in der Entwicklung der franziskanischen Bewegung eine Linie aufzufinden sein, die von den

Waldensern her führt¹⁾ und die ich in obiger Schrift nicht in der gebührenden Weise aufgedeckt habe.“ Diese Linie hat Müller angeblich in der Organisation der *Pauperes catholici* entdeckt, die das Zwischenglied zwischen den „*Pauperes*“ der Waldenser und den *Paupers Minores* bilden! (S. 66.) Die Sache ist richtig, unwahr ist nur, dass Müller sie „aufgedeckt“ hat. Müller hatte mein Buch nach Ausweis seiner Besprechungen eingehend durchgenommen, am eingehendsten natürlich diejenigen Stellen, die seine eignen Studien über die Minoriten berührten. Es wäre nur sehr ehrenwert gewesen, wenn Müller mein früheres Anrecht anerkannt hätte. Aber was geschieht? Er verschweigt auch hier meine Hinweise und meinen Namen gänzlich und behauptet, dass er diese „Entdeckung“ gemacht habe.

Nach diesen Erfahrungen kann mir niemand verdenken, wenn ich seitdem Müller wie Haupt mit schweigender Verachtung behandelt habe. Ich glaubte um so mehr, dass dies von mir schon vor Jahren öffentlich festgenagelte Verfahren²⁾ genügen werde, die wissenschaftliche Welt über die hier mitspielenden Dinge aufzuklären, als inzwischen auch die sonstige Forschungsweise dieser Gelehrten von anderen sehr zuständigen Forschern hinreichend gekennzeichnet worden war³⁾.

Von K. Müller ist mir in der Zwischenzeit weder eine Erklärung in Sachen der von mir behaupteten unberechtigten Ausnutzung meiner Forschungsergebnisse, noch ein weiterer litterarischer Angriff wider meine Schriften bekannt geworden. Wir sind also miteinander einstweilen fertig.

Anders dagegen Haupt. Haupts Name erschien alsbald als der eines regelmässigen Mitarbeiters an lutherischen Kirchenzeitungen und nach einigen Jahren ward er, obwohl Katholik, auch zum Mitarbeiter an der *Realencyklopädie für prot. Theologie*

¹⁾ Von mir gesperrt.

²⁾ Keller, Joh. v. Staupitz. Lpz. 1888, S. 84 u. S. 298.

³⁾ In Bezug auf den Wert von K. Müllers Waldenser-Forschungen verweise ich auf die Kritik, welche Wilh. Preger (der doch gewiss von konfessionellen Leidenschaften gegenüber Müller nicht beeinflusst worden ist) in den Abhandlungen der K. bair. Akademie der Wissenschaften (III. Kl. Bd. XVIII. 1. Abthl.) im Jahre 1887 veröffentlicht hat, und Herm. Haupts Forschungsweise hat Franz Jostes so treffend charakterisiert, dass ich dem nichts hinzuzufügen habe. (Jostes, Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik. Münster 1886, S. 5 ff.)

und Kirche auserwählt. Da er hier wie dort die Artikel übernahm, welche die „Ketzer Geschichte“ berühren, so erhielt er Gelegenheit, seinen Ansichten an wirksamen Stellen Geltung zu verschaffen. Wie sehr er dies bei passender Gelegenheit im Sinne römisch-katholischer Geschichtsbetrachtung that, das haben wir früher an einem bezeichnenden Beispiel dargethan¹⁾.

In der Deutschen Litteraturzeitung vom 17. April d. J. (Nr. 15) veröffentlicht Haupt neuerdings eine ausführlichere Besprechung meiner neuesten Arbeit über die „Reformation und die Ketzerschulen“²⁾, die mich trotz meines Widerwillens zu einer Entgegnung zwingt. Der leidenschaftliche Ton, der auch hier, nur in anderer Art wie bei Lüdemann, angeschlagen wird, ist ja an sich einem Schriftsteller zu verzeihen, der sich gezwungen sieht, etwa zum zehnten Male der Welt zu versichern, dass meine Schriften lediglich ein „Wust von Irrtümern“ und deshalb „wertlos“ seien und dann doch gestehen muss, dass die in diesen Schriften vertretenen Auffassungen mehr und mehr um sich greifen und Schule zu machen beginnen.

Den Zweck meiner in Rede stehenden Schrift über die Ketzerschulen habe ich in der Vorrede bestimmt ausgesprochen. Es kam mir, wie ich dort wörtlich sage, darauf an, neues Material zum Beweise für die von mir behauptete Thatsache beizubringen, dass zwischen den religiösen Kämpfen des 16. Jahrhunderts und den früheren Religionskämpfen ein weit engerer geschichtlicher Zusammenhang vorhanden ist, als diejenigen annehmen, welche glauben, dass erst mit und durch Luther das Licht des Evangeliums in die Welt gekommen ist und dass zwischen den ursprünglichen Grundsätzen des evangelischen Glaubens, wie sie Luther und Zwingli bis etwa 1524 vertreten haben und den Anschauungen jener älteren Evangelischen eine nahe innere Verwandtschaft und nahe historische Zusammenhänge obwalten. Insbesondere hat, wie ich nachweise³⁾, Zwingli ursprünglich nahe persönliche Beziehungen zu den sog. Ketzerschulen besessen und späterhin sind

¹⁾ Monatshefte der C.G. 1896 S. 247.

²⁾ Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft. Jahrg. IV. Stück 1 u. 2. Berlin R. Gaertner (Hermann Heyfelder) 1897, IV u. 61 S. 8^o. M. 1,50.

³⁾ Keller a. O. S. 25.

sehr viele sog. Reformierte auf den Wegen der älteren evangelischen Opposition gegangen¹⁾.

Für die Annahme dieses Zusammenhangs, für welche sich (nebenbei bemerkt) neuerdings immer zahlreichere und gewichtigere Stimmen erheben²⁾, hatte sich früher auch Haupt ausdrücklich ausgesprochen und in Sybels *Histor. Zeitschrift* (N. F. Bd. XIX, 1886 S. 483) u. A. wörtlich gesagt: „Für Kellers Annahme eines Zusammenhangs zwischen dem Waldensertum und den Wiedertäufern, den auch wir nicht in Abrede stellen, hätte sich noch manches wichtige Argument beibringen lassen.“

¹⁾ In der Behauptung der Lutheraner (darunter neuerdings besonders A. Ritschls und seiner Schule), dass das Wirken Zwinglis und die Anschauungen der Reformierten ihr Vorbild nicht in der Reformation Luthers, sondern „in mittelalterlichen Reformunternehmungen“ besitzen (s. u. A. A. Harnack, *Dogmengeschichte* Bd. III² S. 144, 469, 760 und K. Müller, *Vorträge der theol. Konferenz zu Giessen*. Giessen 1887, S. 51), liegt etwas wahres, wenn diese geschichtlichen Zusammenhänge damit angedeutet werden sollen. Aug. Baur, *Zwinglis Theologie* II, 56, erklärt das Bekenntnis Zwinglis (*Werke* II, 1 S. 245), wonach auch er anfangs glaubte, dass man die Erwachsenen taufen müsse, für wahr und ehrlich. „Der Vorwurf der Täufer gegen Zwingli, er habe seine Lehre gewechselt, war auf jeden Fall nicht ohne Begründung.“ Baur meint aber, Grebel u. A. seien Schüler Zwinglis, weil sie seine Zuhörer gewesen. Das Verhältnis ist offenbar umgekehrt gewesen.

²⁾ Fr. v. Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation*. Berlin, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung 1890, S. 697 sagt: „Ein Zusammenhang der Wiedertäufer mit den älteren in Deutschland eingebürgerten Ketzereien, vor allem mit Hussiten und Waldensern, lässt sich kaum von der Hand weisen, während ihre enge Verwandtschaft mit der Mystik ganz offen zu Tage liegt.“ Selbst Lüdemann macht in betreff der geschichtlichen Zusammenhänge einige erhebliche Zugeständnisse. „Der Anabaptismus bedeutet“, sagt Lüdemann (*Reformation und Täuferium*, S. 34), „ein Wiedererwachen jener Tendenzen und Stimmungen, wie sie sich seit Jahrhunderten schon je und je bei gegebener, besonders provozierender Gelegenheit der katholischen Weltkirche gegenüber geltend gemacht hatten. Zahlreiche Kreise waren, trotz der vielen Verfolgungen (bei Beginn der Reformation), noch übrig, in denen diese Stimmungen und Überzeugungen lebendig geblieben waren.“ Nach Lüdemann (S. 32) haben sich jedesmal, wenn die Entartung von Klerus und Volk greller hervortrat, „rigoristisch gesinnte Parteien“ gebildet. „Nichts anderes als der Geist dieses Rigorismus ist es, der, wie im Altertum den Montanismus, Novatianismus, Donatismus, so im Mittelalter die grosse Reihe der Ketzer hervorgerufen hat, wie sie uns als Katharer, Albigenser, Humiliaten, Arnoldisten, Arme von Lyon oder Wal-

Angesichts dieses Umstandes und der Thatsache, dass meine reformationsgeschichtlichen Arbeiten vornehmlich der Klarstellung dieser These (wie männiglich bekannt) gewidmet sind, ist es doch einigermaßen befremdlich, dass Haupt jetzt rundweg erklärt, die in meinen Schriften niedergelegte Überzeugung sei „eine durchaus unhaltbare Auffassung“ und dass das Ergebnis der von ihm nach seiner Angabe vorgenommenen Nachprüfung „ein durchaus negatives sei“. In den Jahren, in welchen er zur Mitarbeiterschaft bei litterarischen Unternehmungen emporstieg, deren überwiegend konfessionell-lutherischer Charakter bekannt ist¹⁾, hat sich also in dieser Beziehung eine Umbildung seiner bezüglichen Überzeugungen vollzogen.

Es wundert mich nicht, wenn, nachdem ähnliches so und so viel mal fälschlich behauptet worden ist, auch Haupt als eine der von mir angeblich vertretenen Ansichten den Satz hinstellt, dass das „Täuferium“ keineswegs dem 16. Jahrhundert seine Entstehung verdanke, sondern eine Fortsetzung der ersten Christengemeinden sei. Ich verweise in dieser Beziehung auf den oben gegebenen Auszug aus meinem Berliner Vortrag vom Jahre 1887 und bemerke noch, dass ich in meiner Reformation S. 17 wörtlich sage: „Der Ursprung der Brüder (d. h. der Waldenser des 12. Jahrh.) liegt einstweilen im Dunkeln; es ist der Wissenschaft noch nicht gelungen, ihn aufzuhellen.“ Wo habe ich gesagt, dass das „Täuferium“ nicht im 16. Jahrhundert

denser, Beghinen und Begharden etc. bekannt sind.“ Also diese „Rigoristen“ — wir nennen sie altevangelische Gemeinden — waren bei Beginn der Reformation noch vorhanden und „der Anabaptismus bedeutet ihr Wiedererwachen“. Dieses Zugeständnis wiederholt L. am Schluss seiner bezüglichen Ausführungen (S. 80) nochmals, indem er einräumt, es sei auf Grund meiner Untersuchungen überwiegend wahrscheinlich geworden, „dass der Anabaptismus nicht jene wurzellose, plötzlich aus der Reformationsbewegung selbst aufschliessende Erscheinung war, für die man sie bis dahin meist gehalten“. Von älteren Kennern der mittelalterlichen Sekten will ich hier noch T. W. Röhrich nennen. Dieser sagt (Ztsch. f. d. hist. Theol. 1860 S. 2): „Die so scharf auftretenden Sekten des Reformationszeitalters hatten ihren historischen Grund in den früheren Parteien der Gottesfreunde, der Brüder des freien Lebens, der Winkeler.“

¹⁾ In Bezug auf die Realencyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche bemerkt H. Holtzmann: „Das konfessionelle Luthertum hat überhaupt seine Hand zu sehr im Spiele“ (Deutsche Litt.-Zeitung vom 24. April 1897, Sp. 604).

entstanden sei? und wo, dass die „Täufer“ von den ersten Christengemeinden abstammen? Gesagt habe ich lediglich, dass beide, „Täufer“ und „Waldenser“, in altchristlichen Vorbildern ihre Glaubensnorm erkannten und unter sich die Tradition uralter Zusammenhänge besaßen.

Haupt fühlt sich gedrungen, zu erklären, dass meine wissenschaftlichen Ansichten — es handelt sich wohlgernekt lediglich um historische Auffassungen — „der Ausfluss einer mit Leidenschaft ergriffenen religiösen Überzeugung seien“. Natürlich, wenn dies richtig ist — die Auffassungen Anderer sind selbstverständlich ganz unabhängig von religiösen Ansichten — so liegt die „Tendenz“ meiner Arbeiten auf der Hand.

Soviel im allgemeinen. Ich will nun zur Kennzeichnung der Methode, mit der meine angebliche Unmethode bekämpft wird, einige Proben aus der Besprechung anführen. Haupt sagt in der D. Litt.-Zeitung wörtlich:

„S. 15 ff. (der Kellerschen Schrift) wird die Geschichte des Augsburger Aufstandes von 1524 besprochen, der die Hinrichtung der Weber Kager und Speiser zur Folge hatte. Dass beide der Anzettelung von politischen Umsturzbestrebungen überführt waren, bei denen das religiöse Moment kaum eine Rolle spielte, ist durch die auf reiches Akten-Material sich gründende Untersuchung Vogts ausser Zweifel gestellt; gleichwohl genügt für Keller eine in jeder Hinsicht verdächtige Angabe des tendenziösen und um die Mitte des 17. Jahrhunderts aus den trübsten Quellen geschöpften täuferischen Märtyrerspiegels von T. von Braght, um jene Demagogen zu Bischöfen und Ältesten der waldensischen Gemeinde in Augsburg zu stempeln.“¹⁾

Soviel Sätze, soviel falsche Angaben! Angaben, die deshalb einen sehr hässlichen Beigeschmack haben, weil sie die (wie ich hoffe unbeabsichtigte) Wirkung der oben erwähnten Kampfweise der Historisch-politischen Blätter haben müssen. Wie kann, fragen die Historisch-politischen Blätter, ein „preussischer Staats-Archivar“ sich solcher Leute (oder wie Haupt sagt, solcher Demagogen) annehmen? Das ist ganz unbegreiflich angesichts der angeblich auf Grund der Akten erwiesenen Tatsache, dass sie des „politischen Umsturzes“ überführt waren.

Es ist der Mühe wert, Haupt an dieser Stelle einmal festzuhalten, weniger um der geschichtlichen Wichtigkeit der in Rede stehenden Ereignisse willen, als zur Kennzeichnung des Verfahrens,

¹⁾ Die gesperrten Worte sind von mir gesperrt worden.

das sich als echte Wissenschaft brüstet und auf die „kritiklose Unwissenschaftlichkeit“ des Gegners hoffärtig herabsieht.

Die geschichtlichen Thatsachen, um die es sich handelt, sind folgende: Im Jahre 1524 predigte zu Augsburg ein Franziskaner Joh. Schilling im Sinne der Evangelischen. Zu Anfang August wurde er gezwungen, sich aus der Stadt zu entfernen; seine Anhänger veranstalteten am 6. August eine unbewaffnete Demonstration vor dem Rathaus und liessen durch einen erwählten Sprecher den Rat, den man für den Anstifter der Entfernung hielt, um die Rückberufung Schillings bitten. Der Rat, der sich beunruhigt fühlte, gab seine Zustimmung und versprach den Bittstellern Straflosigkeit. Alsbald aber wurden vom Rat Reisige und Geschütze beschafft, und am 13. September wurden eine grosse Anzahl Personen, die an dem Auflauf beteiligt waren, wegen Aufruhrs ins Gefängnis geworfen. Von diesen wurden einige gemartert, andere mit Ruten gepeitscht und schliesslich zwei Weber, Hans Kag und Hans Speiser oder (wie eine andere Quelle ihn nennt) Hans Pfoster heimlich als Aufrührer hingerichtet. Sie sollten mit ihren Anhängern heimliche Versammlungen gehalten und Speiser sollte durch die Berufung auf die Hussiten und durch andere aufrührerische Reden und Gotteslästerungen den Rat zu dieser Massregel gezwungen haben¹⁾.

Es handelt sich nun um die Frage, ob die Hinrichtungen in Wirklichkeit um Aufruhrs willen oder behufs Niederhaltung der religiösen Bewegung erfolgt sind.

¹⁾ Stengel, Abt von Auhausen, giebt in seinem *Commentarius rerum Aug. Vind.* p. 264 folgenden Bericht (hier nach Vogt S. 30): „Ibidem (d. h. zu Augsburg) Joannes Schillingius, lector in monasterio Franciscanorum Lutheranas conciones habere exorsus, a senatu dimittebatur; sed precibus populi jamjam seditionem molentis revocabatur. Itaque rursus docebat, sed usque ad mensem Novembrem tantum, tum enim populo valedixit et urbe abiit: in cujus locum suffectus est Michael Cellarius. De Schillingio F. Clemens Sender supra jam citatus haec habet: «Is Lutheri et Wiclephi cestro jam antea inescatus eodem anno in festo corporis Christi in despectum sacrosancti et tremendae eucharistiae sacramenti coenam in solario supra tectum erecto, vulgo auff der Altana ob der Krommer Zunfthaus cum novem aliis suae sortis civibus instituit, in qua malo haud dubie genio raphans in modum hostiarum dissecto Christi domini coenam per ludibrium praesentibus dispensavit etc.»“ — Auch an dieser Stelle wird auf den Einfluss der älteren religiösen Opposition in Augsburg hingewiesen, und auch hier sind es die Zunftstuben, wo der Sitz derselben ist.

Allerdings, die von Wilhelm Vogt benutzten Rats-Akten¹⁾ erklären die vom Rat heimlich hingerichteten Männer für Aufwührer. Diese Aussage wird sogar noch von Clemens Sender bestätigt: schade nur, dass der Rat „fest an den Pfaffen hing“ und Sender als fanatischer Gegner der „Ketzer“ bekannt ist²⁾.

Es ist doch bezeichnend, dass selbst Vogt, der sonst Alles, was der Rat und seine Helfershelfer sagen, für unantastbar hält, das Verhalten desselben in Sachen des evangelisch-lutherischen Predigers Joh. Schilling für verlogen erklärt. Denn die Entfernung des letzteren aus Augsburg hatte nach Vogt der Magistrat veranlasst; öffentlich aber liess er erklären, dass nicht er, sondern der Ordensprovinzial Schillings Entfernung befohlen habe (S. 3 f.)³⁾. Auch spricht Vogt die Vermutung aus, dass nicht die dem Schilling vom Rat vorgeworfene Anreizung zum Aufruhr und sein sonstiges Verhalten, sondern dessen evangelische Predigten die wahre Ursache der Entfernung waren; ja, diese Vermutung würde sich nach Vogt „zur Gewissheit steigern“, wenn nicht in dem „offiziellen Protokoll“ des Rats gegen diese Annahme Einspruch geschähe (S. 3).

Wir finden dies Vertrauen zu den Erklärungen eines Magistrats sehr naiv, der nach Vogts eigenen Angaben der Unwahrheit überführt ist, der am 6. August allen denen, die am Aufruhr vor dem Rathaus beteiligt waren, feierlich Straflosigkeit verspricht, alsdann, nachdem die Gefahr vorüber ist, Geschütz und Reissige beschafft und nach Vollendung seiner Rüstungen eine grosse Anzahl der damals Beteiligten als Aufwührer verhaften lässt und dann die falsche Erklärung nicht scheut, dies geschehe nicht

¹⁾ Wilhelm Vogt (damals Lehrer in Augsburg), Joh. Schilling, der Barfüssermönch und der Aufstand in Augsburg im Jahre 1524 (Zeitschrift des Histor. Vereins für Schwaben und Neuburg, 6. Jahrg. (1879) S. 1—32.

²⁾ Es ist zu wenig, wenn Vogt über den bezüglichen Bericht des Clemens Sender sagt, dass man seiner Darstellung eine „gewisse Animosität“ anfühle (S. 24). — Jedenfalls ist sicher, dass die Jesuiten in der *Historica relatio de ortu et progressu heresum in Germania, praesertim vero Augustae Vindelicorum*. Ingolstadt 1654 bei der Schilderung dieser Dinge den Bericht des Clemens Sender einfach schreiben haben.

³⁾ Die öffentliche Erklärung des Rats bei Vogt a. O. Beilagen S. 20 f. Die falsche Erklärung abzugeben liess sich Peutingen bereit finden.

wegen des Auflaufs¹⁾, während alle Welt überzeugt war und die Chronisten es ausdrücklich berichten²⁾, dass es doch deswegen geschehen sei. Thatsächlich hat keine andere „gewalthätige Handlung“ als die unbewaffneten Ansammlungen vor dem Rathaus stattgefunden. Wer zuerst an die Gewalt appellierte, das waren nicht die Hingerichteten, sondern der Rat, der sofort rüstete und zu den Waffen griff³⁾.

Diejenigen Gelehrten, welche sich über den Gebrauch des Wortes „Aufruhr“ zur Niederwerfung religiöser Gegner in den Kämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts ein Urteil zu bilden wünschen, verweise ich auf die Kämpfe der Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein. Die Anklage des Aufruhrs ist in den Händen der Hierarchie überall dort ein Kampfmittel gebräuchlichster Art gegen die „Ketzer“, wo die religiöse Aufregung der Menge es unthunlich macht, es offen auszusprechen, dass es sich um Glaubens-Verfolgungen handelt.

Selbst Vogt erklärt die „dunklen Gerüchte“, die sich wider Schilling erhoben und ihn „auführerischer Tendenzen“ beschuldigten, nicht für erwiesen (S. 17). Dagegen wird bei den über die hingerichteten Weber verbreiteten Anklagen und Gerüchten eine solche Einschränkung von ihm nicht gemacht, obwohl er selbst berichtet, dass „die Masse“, d. h. die Bürgerschaft von Augsburg glaubte, den Verurteilten sei Unrecht geschehen und laut der Ansicht Ausdruck gab, dass sie „ermordet seien um der Wahrheit wegen“ (Vogt S. 16).

Da ich nun der Ansicht war und bin, dass eine wissen-

¹⁾ Siehe die Erklärung bei Vogt a. O. S. 18. — Das uns erhaltene Konzept, das Vogt abdruckt, enthält lediglich die Verwahrung gegen die Unterstellung des Treubruchs; ein anderes Konzept giebt dann auch angebliche Gründe der Verhaftungen an.

²⁾ Die Augsburger Chronik bei Vogt a. O. S. 25 bemerkt ausdrücklich, dass die Hinrichtungen „des Auflaufs wegen“ erfolgt seien. Ebenso die Chronik bei Vogt S. 30.

³⁾ Über die starken heimlichen Rüstungen des Magistrats nach dem 6. Aug. s. den Bericht bei Vogt S. 27. — Ebenda steht, dass der „Mehrertheil der Gemein“ alsbald wegen des Auflaufs in aller Form Abbitte that und ausdrücklich Gehorsam versprach. Man habe durchaus keine Gewalt üben wollen. Noch am 12. August, nach Verkündung des neuen Rats-erlasses, liessen sämtliche Zünfte die Erklärung ihres Gehorsams förmlich erneuern.

schaftliche und kritische Methode sich niemals und am wenigsten in diesen leidenschaftlichen Kämpfen auf die Aussagen einer Partei allein stützen soll, so sah ich mich nach anderweiten Quellen um. Bei diesen Bemühungen fand ich in erster Linie den Bericht eines dritten, an der Sache nicht beteiligten Zeitgenossen, nämlich die Aufzeichnungen des Chronisten Wilhelm Rem, und dieser war es, auf den ich mich in meiner Schrift vornehmlich gestützt und berufen habe. Wie mag es wohl kommen, dass Haupt das Vorhandensein dieser Quelle und meine Bezugnahme darauf vollständig verschweigt?

Wir besitzen im 5. Band der Augsburger Chroniken die „Cronica newer geschichten“, welche der Augsburger Patrizier Wilhelm Rem (1462—1529), ein Vetter des bekannten Lucas Rem, aufgezeichnet hat¹⁾. Rem war ein Mann von nüchternem, klaren und scharfen Urteil, der in seiner Vaterstadt ausgedehnte persönliche Beziehungen besass und über alle Vorgänge sich wohl unterrichtet zeigt, auch die handelnden Persönlichkeiten — man vergleiche das interessante Urteil über den Charakter Peutingers — vorzüglich kannte. Rem weiss sehr genau und spricht es aus, dass der Rat und die Wortführer desselben oft sehr „tendenziös“ (um mit Haupt zu reden) handeln, und sein kritischer Sinn lässt sich durch Vorspiegelungen nicht bestechen. Nachdem der Rat die beiden Weber wegen Aufruhrs verurteilt und hingerichtet hatte, wäre die offene Bestreitung der Rechtsbeständigkeit dieses Urteils natürlich sehr gefährlich gewesen. Aber die wahre Ansicht Rems über die Sache geht doch deutlich aus dem nachfolgenden Bericht hervor²⁾.

„Item a die 15. setember da lies ain ratt 2 webern die köpf abschlagen haimlich, dass man die sturmglögen nicht laut. Der erst hies der Speiser, der was gutt evangelisch und hatt ain gutt lob. als man in aus den eisen fuort für das Ratthaus, da fragt er, wau man in hinfiere welt, da sagt man im, man welt in richten. man rief wider in aus, er solt glübd und aid nicht gehalten haben, das auch wider kaiserlich freihait wer. er sagt, ain ratt tett im unrecht und gewalt, darauff welt er sterben. er sagt, er miest von des gotzwortz wegen sterben und er welt auch gern sterben. er hatt gar ain gutt lob, wie er ain frum man war. also schlug man im den kopf auff dem platz ab.

¹⁾ Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis 16. Jahrhundert. Bd. 25 (Leipzig, S. Hirzel 1896), S. 1 ff.

²⁾ A. a. O. S. 208.

Darnach fuort man den Hans Kag auch herauff, dem schlug man den kopf auch ab auf dem platz. man ruft auch über in aus, wie über den andren. er sagt, man tett im unrecht. er was hart gemartert worden und er kond kaum reden. er was am samstag (6. August) auf dem Ratt-
haus gewesen; aber der Speiser, sagt man, der war am samstag nicht hie
gewesen, aber da er komen was, da solt er gesagt haben, wer er hie gewesen,
er welt sain tail auch geredt haben.

Aber man gab aus, sie wollten mitsampst irem anhang den leuten
in die häuser sein geloffen, aber das selb kund ich nicht glauben.“

Kann man es deutlicher aussprechen als es hier geschieht,
dass der Chronist die Hingerichteten weder des Aufruhrs noch
des angeblich von ihnen beabsichtigten Aufruhrs — denn sie
wurden auch nach den Aussagen des Rats nur wegen aufrühre-
rischer Reden und Absichten mit dem Tode bestraft — für
schuldig hält?

Mit diesem Zeugnis aber habe ich mich nicht begnügt; ich
habe noch eine andere Quelle hinzugezogen, die unabhängig
von Rem über den Sachverhalt die gleichen, nur noch bestimm-
tere, Aussagen macht. Wenn ich als solche Quelle den sog. Mär-
tyrerspiegel des Tilemann van Braght angeführt und benutzt habe,
so ist das nicht ohne vorherige sorgfältige Prüfung seiner Zuver-
lässigkeit geschehen. Ich habe seit etwa zwanzig Jahren in ein-
gehenden Studien Gelegenheit gehabt, mich mit den Quellen zur
Täufergeschichte zu beschäftigen und habe dabei die Überzeugung
gewonnen, dass die Chroniken der Täufer (von einzelnen Ver-
sehen abgesehen) für diesen Zeitabschnitt auf sehr alten und sehr
zuverlässigen Nachrichten beruhen.

Thatsächlich haben sich denn auch diese Chroniken bisher
bei allen Kennern dieser Dinge vollen Vertrauens erfreut, gleich-
viel ob sie katholisch, lutherisch oder täuferisch gesinnt waren.
Kein neuerer Forscher hat sich eingehender und gewissenhafter
— es lag ihm als Katholiken jede Voreingenommenheit fern —
mit der Prüfung der Täufer-Chroniken beschäftigt als Dr. Joseph
von Beck, der verdiente Herausgeber der „Geschichtsbücher der
Wiedertäufer in Österreich-Ungarn von 1526 bis 1785“ (Wien
1883), die grossenteils auf dieselben Quellen zurückgehen, die van
Braght in seinem Werke benutzt hat. Ich habe die Erläuterungen
und Zusätze sowie die Einleitung, die Beck auf Grund des reichen
von ihm benutzten Aktenmaterials deutscher und österreichischer
Archive zu den Chroniken giebt, genau durchgesehen: nicht an

einer einzigen Stelle hat er (soviel ich habe feststellen können) wesentliche Berichtigungen falscher Angaben oder gar tendenziöser Entstellungen zu verbessern gehabt. Die Wahrheitsliebe dieser Chronisten, deren Berichte für die hier in Frage kommenden Zeiten meist auf mündliche Aussagen der Beteiligten oder ihrer Freunde zurückgehen, ist bisher von keiner Seite her erschüttert oder angezweifelt worden.

Trotz Allem behauptet Hermann Haupt frisch und keck, ohne auch nur den Schatten eines Beweises für erforderlich zu erachten, der Märtyrer-Spiegel van Braghts sei ein „tendenziöses“ Werk, das „in jeder Hinsicht verdächtige Angaben“ enthalte und um die Mitte des 17. Jahrhunderts aus den „trübsten Quellen“ geschöpft worden sei. Gegen diese Methode „wissenschaftlicher Kritik“ kann allerdings keine andere Methode aufkommen. Wahrscheinlich ist es Haupts Aufmerksamkeit entgangen, dass man Verdächtigungen bisher unbescholtener Geschichtsschreiber ehrenhafter Weise nicht ohne Beibringung genügender Beweise in die Welt setzen darf.

Haupt selbst hat die eben besprochenen Punkte dadurch als Hauptpunkte seiner gegen mich gerichteten Ausstellungen gekennzeichnet, dass er sie an die Spitze derselben gestellt hat; er hat offenbar geglaubt, mit diesem Angriff die stärkste Instanz gegen mich gewinnen zu können. Wie mag es nun erst mit den anderen Ausstellungen beschaffen sein, die er nicht in das Vordertreffen führt? Es kann hier nicht meine Absicht sein, die angefochtenen Punkte sämtlich nochmals durchzusprechen und die geschichtlichen Thatsachen, die Haupts Polemik verdunkelt, in der oben geübten Weise klar zu stellen; es wäre dazu eine umfassendere Untersuchung nötig, als sie im Rahmen dieser Arbeit gegeben werden kann, und ich glaube um so eher darauf verzichten zu sollen, weil ich die Absicht habe, die von Haupt angeschnittene Frage über das Verhältnis gewisser „Poeten“ und „Grammatiker“ oder (wie Haupt sagt) der Humanisten zu den „Ketterschulen“ einmal eingehender zu behandeln und die Haltlosigkeit der Hauptschen Angaben gründlich klarzustellen.

Aber eine kleine Probe dieser „wissenschaftlichen Methode“ muss ich doch noch zum Schlusse hierhersetzen. Haupt sagt a. a. O.: „Wenn von den katholischen Gegnern die Wiedertäufer, ebenso wie früher die Anhänger der verschiedensten mittelalterlichen Sekten als Gruben-

heimer, Pickarden u. s. w., ihre Zusammenkünfte mit den der Inquisition geläufigen Namen von Synagogen oder Schulen bezeichnet werden, so hält dies Keller ernsthaft für einen Hinweis auf den mittelalterlichen Ursprung des Täuferturns.“

Ich kann wiederum nur sagen: soviel Sätze, soviel Verdrehungen. Wer dies liest, muss annehmen, dass ich das „Täuferturn“ für ein Erzeugnis des Mittelalters und als solches für älter als die Reformation erklärt habe. Eine derartige Behauptung würde ich, wie oben bereits erwähnt, für ebenso lächerlich halten, wie etwa die Ansicht, dass die Mennoniten älter seien als Menno Simons oder die Waldenser älter als Waldus. Was ich behauptet und bewiesen habe, ist lediglich die Thatsache, dass der Stamm, an welchem die „Täufer“ ein neuer Trieb sind, sehr alt und älter ist, als die Reformation, mit anderen Worten, dass die altewangelischen Gedanken, Grundsätze und Formen nicht als ein Erzeugnis des 16. Jahrhunderts gelten können.

Ferner habe ich nicht die blosse Anwendung mittelalterlicher Ketzernamen — es handelt sich dabei unter anderem auch um den Namen Spiritualen — auf die „Wiedertäufer“ als „Hinweis“ auf jene Thatsache betrachtet. Ich habe vielmehr nachgewiesen, dass dieselben Männer und Personen, die in den Gerichtsprotokollen und in anderen Quellen vor 1525 Spiritualen u. s. w. heissen, nach dem Aufkommen des von der Streittheologie erfundenen neuen Ketzernamens „Wiedertäufer“ genannt werden, während diese Männer sich vorher wie nachher einfach Brüder und Christen und ihre Gemeinden eine Bruderschaft nannten. Wenn darin kein Hinweis auf geschichtliche Zusammenhänge liegt, der von der Streittheologie nach bekannten Methoden damals wie heute verdunkelt wird, dann weiss ich nicht, wo man kräftigere Hinweise finden will.

Ich will, um mich ganz deutlich auszudrücken, einige der von mir aufgeführten Beispiele hier wiederholen. Aus den uns erhaltenen Züricher Gerichtsakten geht hervor, dass im Frühjahr 1522 eine Anzahl von Einheimischen und Auswärtigen, z. B. Claus Hottinger, Lorenz Hochrütiner, Hans Ockenfuss, Heinrich Aberli u. s. w. — es sind dieselben, in deren Kreis Ulrich Zwingli in den Fasten 1522 an einem Liebesmahle teilnahm — sich zu Andachten versammelten, und dass der „Leser“ (Lektor) dieser Bruderschaft (wie sie sich nannten) Andreas auf der Stützen war.

Im Volksmund nannte man die Andachten eine Ketzerschule, in den Protokollen des Gerichts hiessen die Mitglieder Spiritualen oder Spirituöser. Innerhalb dieses Kreises nun begann um die Wende des Jahres 1524/25 die Übung der Spättaufe und dieselben Männer und Personen werden nun in der Streittheologie „Wiedertäufer“ genannt, während sie selbst ebenso die alten Namen beibehielten, wie das Volk den seinigen.

Aus den Quellen ergibt sich ferner, dass diese Züricher Brüder auch in St. Gallen Brüder besaßen und dass z. B. Lorenz Hochrütiner brüderlich in dem St. Galler Kreise verkehrte. Mitglieder dieser St. Galler Bruderschaft waren um 1523 unter anderem die Zunftmeister Mainradt Weniger und Gabriel Bilwiller, ferner Hans Ramsower, Ambrosius Schlumpf, Beda Miles Treier u. A. Die meisten waren Weber, sie versammelten sich im geheimen, zuerst in den Häusern der Genossen, später, als beim Ausbruch der grossen religiösen Bewegung die Gefahr des Bekanntwerdens minder gross wurde, im Zunfthaus der Weber und dann sogar an öffentlichen Orten. Dieselben Männer nun, die um 1523 im Geruch der „Ketzerei“ standen, erscheinen nach 1525 als Mitglieder einer Bruderschaft, welche die Gegner Wiedertäufer nannten.

Das Amt des Lesers in dieser Bruderschaft übernahm seit Neujahr 1524 der damals 22jährige Joh. Kessler, der bis dahin in Wittenberg studiert hatte und der ganz zutreffend in seiner „Sabbatha“ uns berichtet, dass die religiöse Bewegung, die bald nicht mehr zwischen vier Wänden im geheimen sich fortpflanzte, sondern auf dem Markt und in den Kirchen ausbrach, durch Luthers Auftreten veranlasst worden war. Dass aber die Bruderschaft, die den Kessler anstellte, durch Luther evangelisch geworden war, sagt Kessler nicht und konnte es nicht sagen, weil die von ihm vorgetragene lutherische Anschauungen schon nach wenigen Monaten zum Bruch mit der Bruderschaft führten und den Kessler zur Niederlegung seiner Amtes veranlassten¹⁾.

¹⁾ Ein kleiner Zug des Kesslerschen Berichts wirft auf den inneren Gegensatz, der zwischen den Anschauungen der Bruderschaft und den „neuen Evangelischen“ frühzeitig bestand, ein sehr bezeichnendes Licht. Die Brüder wünschten, dass Kessler mit der Erklärung des ersten Kapitels des Johannes-Evangeliums beginnen möge, Kessler dagegen hielt es für richtig, die Auslegung des Briefes Pauli an die Römer zunächst vorzu-

Aus Lorenz Hochrütiners¹⁾ Äusserungen kennen wir den Sachverlauf genau. In der That trat schon 1524 der Gegensatz der St. Galler Bruderschaft zu Luther scharf und bestimmt hervor.

Ich habe ferner darauf hingewiesen, dass in den Täufer-Prozessen des 16. Jahrhunderts dieselben Familiennamen zahlreich wiederkehren, deren Träger zwei oder drei Generationen vorher in den Inquisitions-Prozessen als „Waldenser“ genannt werden. Wie mag es kommen, dass Haupt diese von mir betonten Thatsachen ebenso wie viele andere unterdrückt und verschweigt?

Ich kann auch hier nur wiederholen, was ich früher gegenüber der Lüdemannschen Kritik gesagt habe: wenn diese Methode, wie meine Kritiker rühmen, die wissenschaftliche ist, dann verzichte ich mit Vergnügen darauf, mich zu den Vertretern solcher Wissenschaft zu zählen.

Zum Schlusse will ich noch eins bemerken. Ich habe oft bei diesen Erörterungen das Gefühl, dass es vielen Historikern in diesen Dingen geht, wie Kindern mit den Sternen am Tage; da sie sie nicht sehen, so sagen sie und glauben: sie sind nicht da. Zeigt man sie ihnen am Abend, so glauben sie, sie seien erst seit Einbruch der Dunkelheit da oder der mitaufgehende Mond habe sie herbeigebracht.

nehmen, damit die Brüder lernten, „was Sünde, was Gesetz, was Evangelium sei“. Der hier zum Ausdruck kommende Gegensatz vertiefte sich von da an immer mehr.

¹⁾ Lorenz Hochrütiner war schon im November 1523 mit folgendem interessanten und wichtigen Briefe Conrad Grebels an Vadian in St. Gallen angekommen: „Ich schicke Dir,“ schreibt Grebel, „meinen Bruder Laurentius, welcher geächtet worden.“ In welchem Sinne Grebel den Namen Bruder gebrauchte (Hochrütiner war Weber, Grebel eines Patriziers Sohn und Humanist), ersehen wir aus einem Briefe an seinen Schwager Vadian vom 26. Oktober 1518, wo es heisst: „Käme ich doch soweit, Dich Bruder nennen zu können, aber zu gross ist der Unterschied zwischen mir und Dir.“ Im Jahre 1524 unterzeichnet Grebel einen Brief an Vadian: „Conrad Grebel, euer treuer Schwager; ich wollte lieber, dass wir einhellige Brüder in der Wahrheit Christi wären.“ Am 30. Mai 1525 schreibt Grebel an denselben: „ich danke Dir für Deine Wohlthaten, aber Deine Kämpfe gegen meine Brüder missbillige ich.“ Vadian hatte den Kampf gegen die Ketzerschule eröffnet. Aus dem Briefwechsel Vadians (hrsg. von V. Arbenz), St. Gallen, Huber u. Co. 1886. — Leider sind die 55 in St. Gallen vorhandenen wichtigen Briefe Grebels noch immer nicht vollständig gedruckt.

Es ist in der That fast kindlich, zu glauben, dass eine grosse religiöse Bewegung, die nicht getragen ist durch einen berühmten Namen, die in festen Organisationen, festen Formen, Ämtern und Namen und in bestimmt ausgesprochenen Grundsätzen mit ausserordentlicher Stärke fast gleichzeitig in weiten Gebieten seit 1522 an die Öffentlichkeit tritt und die sich unter heftigen Kämpfen mit Lutheranern und Katholiken, mit den Staatsgewalten und mit der Kirche behauptet, etwa erst seit 1517 aus der Erde gewachsen sei, erwachsen durch die Schriften eines Mannes, gegen dessen Lehren sie vom ersten Augenblick ihres öffentlichen Auftretens an einmütig Front macht. Es widerspricht aller geschichtlichen Erfahrung, dass eine neue Bewegung zuerst in abgelegenen Berggegenden, in stillen Thälern auf einsamen Bauernhöfen und in weltentlegenen Klöstern nachweisbar ist, dass überhaupt eine zunächst durch Bücher und Streitschriften hervorgerufene Reform gerade die kleinen Leute in damaliger Zeit am tiefsten erfasst. Zwar weiss man, dass es sehr alte Bruderschaften, welche die Gegner Waldenser nannten, um 1500 und 1510 in den Alpen und anderwärts noch zahlreich gegeben hat; wo diese um 1517 geblieben sind, darum macht man sich keine Gedanken; jedenfalls, wenn um 1522 Bruderschaften in denselben Gegenden auftauchen, die im Wesentlichen dasselbe glauben, was die älteren Bruderschaften glaubten, dann sind es die alten Bruderschaften nicht, auch keine neue Form der älteren Gemeinschaft, sondern eine „neue und unerhörte Sekte“.

Oft fällt es schwer, keine Satire zu schreiben.

Während ich dies schreibe, ist mir in einigen Punkten eine Bundesgenossenschaft von einer Seite her erwachsen, von der ich eine solche durchaus nicht erwartet hatte. Es handelt sich um die soeben erschienene Schrift: Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft. Von D. Martin von Nathusius, Professor der Theologie in Greifswald.¹⁾

Allerdings — es liegt dem Verfasser nichts ferner als die Absicht, meine geschichtlichen Auffassungen mit neuen Beweisen

¹⁾ Auch unter dem Titel: „Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie“. Hrsg. von D. A. Schlatter, Professor in Berlin und D. H. Cremer, Prof. in Greifswald. Erster Jahrgang 1897. 2. Heft. Gütersloh, C. Bertelsmann 1897. 167 SS. 8°.

zu stützen; aber es scheint ihm aus allgemeinen, praktischen wie geschichtlichen Gesichtspunkten richtig, die innere Begründung dieser Auffassungen anzuerkennen. Damit stehen wir vor einer Wendung der Frontstellung, auf die wir den Finger legen wollen.

Aus dem Titel wie aus dem Inhalt der Schrift ist ersichtlich, dass hier der Versuch gemacht wird, moderne Parteibezeichnungen und Schlagworte in die geschichtlichen Vorgänge des 16. Jahrhunderts hineinzutragen, und das Bestreben des Verfassers geht ganz deutlich dahin, durch Aufzeigung von Ähnlichkeiten und Analogien auf die Kämpfe der Gegenwart einzuwirken.

Zu den Gegnern, deren Bekämpfung es gilt, zählt der Verfasser indessen meine Schriften nicht; er hat eingesehen (was ja auch auf der Hand liegt), dass diese Schriften zu christlich-sozialen Parteizwecken nicht geschrieben sind. Da er sich aber einen Historiker offenbar nicht vorstellen kann, dem es nur um die Feststellung geschichtlicher Thatsachen zu thun ist, selbst wenn er sich dabei auf die Seite des schwächeren Teils stellen muss, so setzt er voraus, dass ich im Interesse der Konfession schreibe, der ich angeblich angehöre, und erklärt mich kurzweg für den „Vertreter der modernen Täufer“ und spricht von dem „Baptisten Keller“ (S. 166). Damit ist ja denn allerdings die Ansteckungsgefahr einigermaßen vermindert. Schade nur, dass ich nicht Baptist bin, sondern der evangelischen Kirche angehöre, in der ich geboren und erzogen bin.

Nathusius, der erklärt, nicht polemisieren zu wollen (S. 167), findet es merkwürdig, dass ein Schüler Ritschls, nämlich Adolf Harnack, in dem evangelisch-sozialen Wochenblatt Naumanns, Die Hilfe, 1896 Nr. 25 sich dem Gedankengange des „Baptisten Keller“ in einem sehr wichtigen Punkte anschliesst; mir ist von einem solchen Anschluss bisher in Bezug auf Harnack-Naumann nichts bekannt geworden.

Es ist aber offenbar, dass Nathusius seine theologischen Gegner in die verdächtige Gesellschaft ehemaliger „Demagogen“ und heutiger „Baptisten“ zu bringen wünscht und dass ihm zu diesem Zwecke die Aufdeckung der geschichtlichen Zusammenhänge, wie er sie in meinen Schriften gefunden hat, von Wichtigkeit ist. Der Bauernkrieg, sagt Nathusius in der Einleitung, hat seine Vorgeschichte und seine „Wurzeln reichen zwei Jahrhunderte zurück“. Die römische Geschichtschreibung begeht

die Oberflächlichkeit, der Reformation Luthers alle Schuld an diesen unglücklichen Entwicklungen zu geben. Allerdings sind gewisse Beziehungen zwischen der kirchlichen Reformation und der sozialen Revolution vorhanden, aber die Entwicklung der Dinge ist nicht von Luther gemacht, sondern „von einer Gruppe von Männern“, die von „ganz anderen Grundanschauungen ausgingen als er“ — „von Anschauungen, die nur verstanden werden können aus der Vorgeschichte der Reformation, also den geistigen Bewegungen des Mittelalters“. Diese „Gruppe von Männern“ sind die Nachfolger der „Sekten“ und „Schwärmer“, wie der Geissler und gewisser Geheimbündler unter den Handwerkern.

Allerdings sind in der Sektengeschichte zwei Richtungen zu unterscheiden, eine rein religiöse, die viele gute Seiten besass und eine zweite, die ihren Ursprung auf rein politischem Gebiete hatte. Die letztere ist nach Nathusius (S. 6) diejenige Richtung, „die wir nicht anders als christlich sozial bezeichnen können“; ihr bedeutendstes Geistesprodukt in älterer Zeit ist nach Nathusius die *Reformatio Sigismundi*¹⁾. In der Reformationszeit hat sie ihren Hauptvertreter in Andreas Bodenstein von Carlstadt (S. 108). Luthers Lehre wurde von seinen „evangelischen Gegnern“ falsch verstanden (S. 7). Da sein Kampf

¹⁾ Die früheste Urkunde für christlich-soziale Ideen ist nach Nathusius S. 81 die Weissagung von der Wiederkehr Kaiser Friedrichs II.; die wichtigste aber ist die *Reformatio Sigismundi* (S. 82); nach Nathusius sind hierin Einflüsse der Hussiten erkennbar; aber viele andere Gedanken dieser Schrift finden sich schon vor den Hussiten bei den „Sekten des Mittelalters“. Es ist Nathusius offenbar unbekannt, dass die *Reformatio* in kirchlichen Kreisen ihren Ursprung besitzt. — Er räumt (S. 92 Anm. 1) im Anschluss an den von W. Köhler, Luthers Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation etc. Halle 1895, gegebenen bezüglichen Nachweis ein, dass Luther die *Reformatio Sigismundi* gekannt hat; dagegen protestiert er lebhaft dagegen, dass Köhler beide Schriften in einem Satze als „christlich-sozial“ bezeichnet. In Luthers Schrift sei durchaus „kein revolutionärer Zug“, wie in der christlich-sozialen *Reformatio*; unbegreiflicher Weise schein sogar Bezold Luthers Schrift für einigermaßen revolutionär zu halten. Auch sei Luther zwar agrarisch, aber keineswegs (wie Köhler meint) demokratisch gewesen. Oder, fragt Nathusius, „ist agrarisch = demokratisch“? Die Frage über Luthers durchaus billigenwerte politische Ansichten müsse seit der Abhandlung von Lezius (*Greifswalder Studien* 1895) als endgültig entschieden gelten. Wer ist Lezius?

wider die „Christlich-sozialen“ keinen Erfolg hatte, so war die Katastrophe unvermeidlich.

An einer anderen Stelle bezeichnet Nathusius seine ganze Schrift als eine „fortgehende Widerlegung“ des von M. Goebel (1849) aufgestellten Satzes, dass „die Wiedertäufer“ Kinder der Reformation seien. Nicht die Reformatoren seien die Väter dieser Bewegung, sondern aus dem Schosse der Sekten des Mittelalters seien sie erwachsen (S. 10). Ich habe also die Freude, in dieser Beziehung von Nathusius vollständig bestätigt zu sehen, was mir von ganz anderen Voraussetzungen aus als geschichtlich erwiesen gilt. Auch in manchen anderen Punkten, z. B. in Bezug auf die geschichtlichen Zusammenhänge der „Sekten“ unter sich steht er im Wesentlichen auf meiner Seite und sehr richtig sagt er, die Ketzernamen seien wechselnd und verdankten ihren Ursprung vielfach nur dem Unverstand der Ketzerichter (S. 10); auch ist es ganz zu unterschreiben, dass es meist nicht dogmatische, sondern religiös-sittliche Fragen waren, die sie zur Loslösung von der römischen Kirche bestimmten.

Aber gerade dies, die von den Sekten im Sinn des Christentums erstrebte Aufrichtung einer sittlichen Lebensordnung für die Gemeinde, erregt den grundsätzlichen Widerspruch Nathusius'. Nicht dies sei der Zweck des Christentums, sondern lediglich die „Erfahrung der Gnade“ (S. 88), welche durch die Kirche vermittelt wird. Über die letztere Thatsache habe Luther (und er zuerst seit Paulus) die Welt von neuem aufgeklärt. Der entgegengesetzte Grundsatz der Sekten sei es, der in christlich-soziale und revolutionäre Wege leite.

Freilich, sagt er, greift auch Luther in seinen Schriften die politischen Verhältnisse an; „aber Luther war als Theolog dazu nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, da die von ihm gerügten Missbräuche ausnahmslos Folgen eines Verderbnisses der Begriffe Gnade, Kirche u. s. w. waren“. Luther sah also in den politischen Verhältnissen, die er bekämpfte, eine Versündigung gegen klare Gottesgebote (S. 91). „Wo Luther rein soziale (also nicht politische) Misstände bekämpft — «die Fuggers und dergleichen Gesellschaft» — bescheidet er sich ausdrücklich, auf dieselben nur hinzuweisen als ein «Theologus», der Ärgernis zu strafen hat, nämlich das dem Volke unverständ-

liche Reichwerden in so kurzer Zeit; «das sollte göttlich und recht zugehen»? Aber er stellt nur die Frage auf und befiehlt dieselbe den Weltverständigen“ (S. 93).

Auch Luther hat zwar nach Nathusius gewisse soziale Forderungen aufgestellt und erst recht viele seiner Anhänger, wie z. B. Eberlin von Günzburg. Dabei aber lässt sich beobachten, dass „die Stellung eine desto gesündere gewesen ist, je mehr sie sich Luther nähern und desto bedenklicher, je weiter sie sich von ihm entfernen“ (S. 125).

Luther war stets entschieden gegen den Aufruhr und gerade hierdurch unterschieden sich seine sozialen Anschauungen sowohl von denen „der römischen Kirche wie der innerhalb der Sekten überlieferten Lehre Wiclifs, der die Grenze des Rechtes der Obrigkeit in der persönlichen Unwürdigkeit ihrer Vertreter sah“. (S. 161.) Zu den Predigern des „Aufruhrs“ gehört angeblich auch Balthasar Hubmaier. Man hätte erwarten dürfen, dass Nathusius auch die „Täufer“ berücksichtigen würde; in der That sagt er, dass dies in seinem Plane gelegen habe und dass diese Lücke ein gewisser Mangel an seiner Arbeit sei. „Allein die Zeit hats nicht wollen leiden.“ Auch würde man aus der Darstellung der Täufer lediglich „eine verkehrte Stellung zu den irdisch-sozialen Verhältnissen lernen“. (S. 164.)

In der That ist es wohl für die Herde, zu deren Weidung Nathusius berufen ist, besser, dass sie diese „Ketzer“ nicht kennen lernen.

Nachdem in dem kurzen Zeitraum weniger Monate ein Mitglied des Protestantenvereins, ein katholischer Mitarbeiter der protestantischen Realencyklopädie und ein lutherischer Theolog konfessioneller Richtung zur Frage des Täuferthums das Wort ergriffen haben, hat nun auch die Harnack-Schürersche Theolog. Litteratur-Zeitung, die als ein Organ der Ritsch'schen Schule gilt, in ihrer Nr. 9 vom 1. Mai d. J. sich geäußert und zwar im Anschluss an das oben besprochene Buch von Lüdemann. Ich würde keine Veranlassung haben, den Artikel im Zusammenhang dieser Erörterung zu erwähnen, wenn nicht der Verfasser — Herr Pastor G. Bossert in Nabern (Württemberg) — eine Art von persönlichem Appell an mich richtete, der eine Erklärung meinerseits herausfordert. Indem Bossert nämlich auf die angebe-

liche Thatsache verweist, dass Ernst Müller in Langnau, der Verfasser des Werkes über die Geschichte der Bernischen Täufer (Frauenfeld, J. Huber 1895), durch Lüdemanns Schrift zu einer „Modifizierung seiner Ansichten“ bestimmt worden sei, spricht er die Hoffnung aus, dass ich den gleichen Weg betreten werde. Ich weiss nicht, wodurch Bossert zu dieser Hoffnung sich bewogen gefunden hat; ich habe von meinen geschichtlichen Anschauungen, soweit es sich um die Grundlinien handelt, nichts zurückzunehmen, und ich fürchte, dass diejenigen, die darauf hoffen, sich enttäuscht finden könnten. Daher kann ich nur raten, solche Hoffnungen aufzugeben.

Im übrigen bin ich erstaunt, dass Bossert der Schrift Lüdemanns nicht nur unter den Fachgenossen, sondern „in weiteren Kreisen der evangelischen Kirche“ Verbreitung zu verschaffen wünscht. Wenn er die Schrift als gelehrte Arbeit empfehlen zu müssen glaubt, so will ich mit ihm darüber nicht rechten; aber er giebt dieser Streitfrage, die sich bis dahin lediglich in den Kreisen der Fachgenossen abgespielt hat, eine ganz neue Wendung, wenn er sie durch solche Broschüren an breitere Kreise heranbringen zu sollen glaubt.

Ich habe bisher auf das sorgfältigste Alles vermieden, was dahin führen konnte, diese Sache auf die Strasse zu ziehen und ich hatte geglaubt, dass die Broschüre Lüdemanns nicht notwendig an diesem Stande der Dinge etwas zu ändern brauchte. Jetzt aber sehe ich, dass Lüdemanns Freunde¹⁾ die Sache anders verstehen: soweit es an ihnen liegt, soll die Schrift allgemeine Verbreitung finden, trotzdem Bossert selbst erklärt, dass Lüdemanns Angriffe gegen mich das erlaubte Mass überschreiten und trotz der Thatsache, dass Inhalt und Ton in hohem Grade geeignet sind, konfessionelle Leidenschaften wachzurufen. Ich nehme an, dass diese Gelehrten wissen, was sie thun. Nach meiner Ansicht ist es nicht geraten, an leicht entzündbare Stoffe den Feuerbrand so nah heranzubringen; wenn er zündet, schädigt die Flamme oft nicht bloss diejenigen, auf die es dabei in erster Linie abgesehen war.

¹⁾ Man vergleiche den Artikel des deutschen Protestanten-Blattes 1897 Nr. 6 über Lüdemanns Schrift, dessen Absichten sich in gleicher Richtung bewegen.

Philipp Melanchthons Frühzeit.

Beiträge zu einer neuen Biographie.

Von

Dr. Georg Ellinger in Berlin.

(Schluss.)

Begründung der evangelischen Glaubenslehre.

Mit dem festen Entschlusse, Krieg gegen die Scholastik zu führen, war Melanchthon nach Wittenberg gekommen; es war die Sache der klassischen Studien, welche er gegen die Barbaren zu verteidigen gedachte. Die Wandlung, die sich bei ihm bereits im ersten Jahre seines Wittenberger Aufenthaltes vollzog, war nicht geeignet, diese kampfesfreudige Stimmung in ihm zurückzudrängen. Denn je enger er sich an Luther anschloss, desto mehr musste sein Zorn gegen die Scholastik wachsen. Allerdings verschob sich das Objekt des Streites. Nicht mehr die Feinde der Wissenschaft bekämpfte er in den Scholastikern, sondern die, die Wahrheit verdunkelt und den Grundgehalt des Christentums verflüchtigt hatten. Es war nur selbstverständlich, dass er den Kampf gegen diese alten Feinde nicht aufgab, sondern ihn mit verdoppeltem Eifer fortführte.

Wir haben bereits gesehen, wie er vielfach in Einzelfragen, in kleineren polemischen Schriften der Scholastik gegenübertrat. Aber er hätte nicht er selbst, hätte nicht Melanchthon sein müssen, wenn er dabei stehen geblieben wäre. Sein Geist war zu systematisch veranlagt, als dass er nicht den Versuch gemacht hätte, alles übersichtlich zusammenzufassen, was gegen die Scholastik vorzubringen war. Er fühlte das Bedürfnis, die einzelnen Punkte der scholastischen Theologie klar zu bezeichnen, die mit der Lehre Christi unvereinbar waren, und in reinlicher Scheidung zu zeigen, was von den bisherigen Lehrmeinungen notwendig fallen müsse, wenn man die Glaubenslehre rein auf Gottes Wort gründen und das Evangelium in seiner Ursprünglichkeit wiederherstellen wolle. Nicht mehr um einzelne Fragen handelte es sich also; alle für den Glauben wichtigen und entscheidenden Fragen sollten zusammengefasst und behandelt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus fasste Melanchthon wohl schon in der ersten Hälfte des Jahres 1519, den Plan, Anmerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus zu schreiben. Der Gedanke war ein sehr glücklicher und zeugt von dem praktischen Sinne Melanchthons. Denn ein jeder der grossen Scholastiker hatte einen Teil seiner Lehrmeinungen in der Form von Erläuterungen zu den Sentenzen des

Lombarden gegeben; die meisten hatten daneben freilich noch selbstständige Werke, die sog. Summen, verfasst, einzelne aber, wie Duns Scotus, sich auf Kommentare zu den Sentenzen beschränkt. So wäre es bei einem Werke, wie Melanchthon es vor hatte, möglich gewesen, bei jedem einzelnen Punkte, den Petrus Lombardus aufstellt, auch die Ansichten der anderen Scholastiker herbeizuziehen und zu bekämpfen. Wie weit Melanchthon eine solche Arbeit bereits begonnen und gefördert hatte, wissen wir nicht; sicher scheint nur, dass er die von Petrus Lombardus an erster Stelle behandelten Gegenstände, die Fragen über die Natur der Gottheit, über das Verhältnis der drei Personen zu einander u. s. w., an denen die Scholastik hauptsächlich ihren Scharfsinn zu erproben pflegte, mit kurzen Bemerkungen bei Seite schob und sich hauptsächlich auf die Punkte beschränken wollte, auf die es für eine wirkliche Erfassung des Wesensgehaltes des Christentums vor allem ankam. Jedenfalls ist dieser Plan in Melanchthons Freundeskreisen wiederholt besprochen worden, und die Nachricht davon hatte sich schnell bei Freund und Feind verbreitet. Im gegnerischen Lager sah man mit einer gewissen ängstlichen Spannung dem in Aussicht gestellten Angriff Melanchthons auf den Lombarden entgegen, und noch auf dem Reichstag zu Worms wurde dem päpstlichen Nuntius Hieronymus Aleander von Melanchthons Plan erzählt, und er berichtete voll Entrüstung über den „Schuft, der so schöne Gaben zu so etwas Bösem missbraucht“, darüber nach Rom (Mai 1521).

Indessen war in dieser Zeit bei Melanchthon von der Ausführung des ursprünglichen Gedankens bereits keine Rede mehr; der Plan hatte schon längst eine ganz andere Gestalt angenommen, in der er auch in das Leben getreten ist. Mancherlei traf zusammen, um eine derartige Umwandlung des Unternehmens herbeizuführen. Zunächst die Vorlesungen, die Melanchthon hielt. Mit einer Vorlesung über den Titusbrief hatte er sich in Wittenberg eingeführt; Anfangs 1519 erklärte er die Psalmen nach dem Grundtexte. Kurze Zeit darauf hören wir, wie er bereits sein Augenmerk auf den Römerbrief gerichtet hat und ihn als eine Art Wegweiser bezeichnet, als einen Schlüssel für die übrigen Schriften. Im Sommer 1519 begann er denn nun auch den Brief seinen Studenten auszulegen. Vielleicht hat Luther ihn selbst zu dieser Vorlesung angeregt. Wissen wir doch, welche Bedeutung für Luthers Innenleben nach seinem eignen Zeugnis seine erste, leider nicht mehr erhaltene Vorlesung über den Römerbrief gewonnen hat, wie gerade durch sie ihm bestimmte Fundamentallehren sich immer klarer herausgebildet haben, und so wird er eine ähnliche Wirkung auch bei dem Freunde vorausgesetzt haben. Diese trat denn nun auch ein; immer inniger vertiefte er sich in die Gedankenwelt des unerschöpflich reichen Werkes, und es scheint, dass unter der hingebenden Arbeit, die er dem Römerbriefe zuwandte, die Umgestaltung jener geplanten Schrift sich zu vollziehen begann: fruchtbarer musste es ihm jetzt erscheinen, die Grundlehren, die Paulus

im Römerbriefe niedergelegt hatte, zu entwickeln, als sich mit dem Lombarden herumzuschlagen.

So begann er — zunächst zu seiner eignen Belehrung und Klärung — die wichtigsten Punkte der Glaubenslehre auf Grund der paulinischen Epistel zusammenzustellen. Es war keine leichte Arbeit. Hatte doch fast die ganze Entwicklung der bisherigen Dogmatik von den Wegen abgeführt, die der grosse Apostel eingeschlagen, und der, zum Teil allerdings durch praktische Rücksichten bedingte, Hass, mit dem die Kirche des endenden Mittelalters dem Glauben an die Prädestination und der Leugnung der Willensfreiheit entgegentrat, legt gewiss am besten Zeugnis davon ab, wie allgemein der pelagianische Zug in ihr vorherrschte. So hatte Melanchthon, wenn er die gestellte Aufgabe lösen wollte, mit den grössten Schwierigkeiten zu kämpfen; es galt daher, überall möglichste Klarheit walten zu lassen, jeden einzelnen Gegenstand sorgfältig und sauber darzustellen und das Ganze durch einheitliche Gesichtspunkte so zu regeln, dass es sich leicht und bequem überschauen liess, damit ein jedes absichtliches Missverstehen von Seiten der Gegner ausgeschlossen war. Nun war er schon seit mehreren Jahren mit einer Methodenlehre innig vertraut, die es ihm ermöglichte, seines Stoffes nicht nur inhaltlich, sondern auch schriftstellerisch völlig Herr zu werden. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, wie erfüllt Melanchthon von Agricolas Dialektik war; in seiner Tübinger Rede, in der Wittenberger feierlichen Antrittsvorlesung hatte er ihr hohes Lob verkündet; und auch schon in der ersten Zeit seines Wittenberger Aufenthaltes hatte er durch Abfassung eines Handbuchs der Rhetorik (1519), bald darauf auch durch eines der Dialektik (1520) für den weiteren Ausbau der von Agricola begründeten Wissenschaft zu wirken gesucht. In der Einleitung zu seiner Rhetorik erklärt er die Dialektik für die notwendige Grundlage aller Wissenschaften: „Wenn ich mich nicht täusche, so hängt von der Dialektik alles ab“, und erklärt, dass sie die Aufgabe zu lösen habe, Licht und Ordnung in jede Stoffmasse zu bringen: „Die Dialektik ist die genaue und kunstreiche Durchforschung eines jeden Gegenstandes.“ Wir können aus diesen Äusserungen schon ersehen, was Melanchthon an dieser Methodenlehre so anzog: es war vor allen Dingen ihre Klarheit und Übersichtlichkeit. Sie gewährte die Möglichkeit, ein scheinbar unüberschaubares Stoffgebiet unter bestimmte Gesichtspunkte zu bringen, jeden Gegenstand in der ihm zukommenden Stelle einzureihen und so eine ursprünglich formlose Masse in wohlgeordnete Einzelgruppen zu verwandeln. Dazu hatte Agricola einen bequemen Weg gewiesen; er schrieb für die eine, von ihm hauptsächlich behandelte Aufgabe der Dialektik, die Erfindung, Folgendes vor: „Die Thätigkeit des Erfindens besteht darin, dass sie bestimmte Grundbegriffe (loci) aufzeigt, aus denen wie aus einer Art von Schatzkammern sachliche Gesichtspunkte abgeleitet werden, um eine jede Sache zu stützen oder zu bekämpfen.“ Näher bestimmt er dann noch

das Wesen dieser Einleitungsprinzipie. „Ein solcher Grundbegriff“, sagt er, „ist nichts anderes, als ein allgemeines Kennzeichen; mit seiner Hilfe kann man feststellen, was bei einem jeden Gegenstande besonders hervorgehoben zu werden verdient.“ Es lag nun nahe, dieses Hilfsmittel auch auf das theologische Gebiet anzuwenden, damit die wichtigsten der zu behandelnden Fragen klarer, deutlicher, übersichtlicher heraustreten. Vielleicht hat Melanchthon die erste Anregung zu der Übertragung dieser von Agricola zuerst festgestellten wissenschaftlichen Form auf das theologische Gebiet von Erasmus erhalten. Dieser hatte in seiner „Methode zur wahren Theologie zu gelangen“ dringend zur Anlegung von Listen derartiger theologischer Grundbegriffe geraten; man möge sich, sagte er, solche Grundbegriffe aufstellen, so z. B. über den Glauben, über die Vermeidung von Ärgernis, über das Studium der hl. Schrift u. s. w., und in diese möge man alles eintragen, was man bei der Lektüre der Schrift, der alten Ausleger, ja auch der heidnischen Schriftsteller zu dem betreffenden Gegenstande Gehörendes finde. Bei der Teilnahme, mit der Melanchthon die „Methode“ des Erasmus in sich aufgenommen hat, ist es in der That nicht unmöglich, dass dieses Buch ihm den Anstoss dazu gegeben hat, die ihm in Fleisch und Blut übergegangene Dialektik Agricolas nun auch der Theologie dienstbar zu machen.

So hatte sich Melanchthons Plan nach zwei Seiten hin geändert: sachlich dadurch, dass der Römerbrief in den Mittelpunkt seines Interesses trat, formell durch die Beziehung auf die von Agricola gegebenen Vorschriften für die schriftstellerische Technik. Selbstverständlich gewannen Melanchthons Absichten dadurch eine ganz andere Gestalt. Er wollte nicht bloss niederreißen, sondern zugleich aufbauen. Freilich der polemische Zug, der ursprünglich die Haupttendenz des geplanten Werkes war, durfte nicht vollständig zurücktreten; denn wie sollte man auf einem von Unkraut überwucherten Boden einen Garten pflanzen, wenn man nicht den Mut hatte, das unnütze und schädliche Gewächs auszujäten? Aber was vordem den eigentlichen Charakter der ganzen Arbeit bestimmen sollte, das wurde jetzt nur eine Seite derselben und keineswegs die hauptsächlichste. Von diesen Gesichtspunkten aus ging Melanchthon wahrscheinlich schon während jener ersten Vorlesung über den Römerbrief an eine Ausführung der ihm vorschwebenden Gedanken, und eine kurze Niederschrift, welche wahrscheinlich aus dieser Zeit stammt (wohl Ende 1519 oder Anfangs 1520, denn die Vorlesung scheint sich bis in das Jahr 1520 hineingezogen zu haben) und die man: Theologische Unterweisung (*Theologica institutio*) zu nennen pflegt, gibt uns eine Vorstellung davon, wie der erste Plan des Werkes sich in seinem Geiste gestaltet hatte, nachdem er von seiner ursprünglichen Absicht einer auch in der Form an den Lombarden anknüpfenden Schrift zurückgekommen war. Die kurze, sicherlich nicht zur Veröffentlichung bestimmte Skizze ist deshalb so ausserordentlich anziehend, weil man deutlich erkennt, wie Melanchthon zum Teil noch unter dem Einflusse

des ersten Planes seiner Arbeit steht, während doch andererseits schon die Grundgedanken des neuen Werkes in ihren Keimen zu beobachten sind. Der Anfang ist wohl im Wesentlichen aus den geplanten Anmerkungen zum Lombarden entnommen; Melancthon weist kurz auf das Schema hin, an dem Petrus Lombardus seine Sentenzen aufgereiht hatte, und erklärt, dass unter den dort behandelten Gegenständen „Sünde, Gesetz und Gnade“ die wichtigsten seien, da die übrigen „zu mehr sonderbaren, als nützlichen Zänkereien Veranlassung gäben.“ Dann erfolgt ein scharfer Seitenhieb gegen die Philosophie; auch diesen werden wir noch auf den ursprünglichen Plan zurückführen dürfen; bot sich doch, wenn man auf die Kommentare, die grosse Scholastiker zum Lombarden geschrieben hatten, Bezug nahm, überall Gelegenheit, gegen die Vermischung der antiken Philosophie mit dem Christentum zu polemisieren und zu zeigen, wie gross der Schaden war, den dieser unnatürliche Bund der Religion gebracht hatte. „Denn in diesen drei Stücken: Sünde, Gesetz und Gnade“, fährt Melancthon fort, „ist der Inbegriff unserer Rechtfertigung zusammengefasst; darüber haben die Philosophen so viele thörichte und einander widersprechende Gedanken vorgebracht, dass es schon aus den so verschiedenartigen Meinungen hervorgehen könnte, wie die ganze Philosophie nichts als Finsternis und Lug ist. Die Philosophie ist nicht im Stande, die Gemüter der Menschen zu ändern und ihre innere Erneuerung herbeizuführen.“ — Hierauf geht er zu seinem eigentlichen Gegenstande, der Betrachtung des Römerbriefes über: er giebt eine kurze Übersicht über die wichtigsten in dem Briefe behandelten Fragen, ohne indessen, wie man erwarten sollte, die so gewonnene Einteilung seinen Betrachtungen als Disposition zu Grunde zu legen. Diese entwickeln im Wesentlichen folgende Gedankenreihen: Paulus will in dem Briefe Christus so darstellen, dass er als Urheber unserer Gerechtigkeit erkannt werde; der unfreie und durch die Erbsünde belastete Mensch kann aus eignen Kräften zur Gerechtigkeit nicht gelangen; das Gesetz schreibt ihm zwar das Gute vor, aber der natürliche Trieb des Menschen lehnt sich dagegen auf; so kommt es, dass das Gesetz vielmehr zum Laster anreizt, und der Mensch durch die Furcht vor dem Gesetz zu lügnerischer Werkgerechtigkeit verführt wird. Gegensatz zum natürlichen Triebe ist die Gnade; jener treibt den Menschen zum Bösen; deshalb musste ein anderer Affekt geschaffen werden, durch den wir freiwillig zum Guten angespornt werden, auch wenn gar kein Gesetz vorhanden wäre. Die Gnade zerfällt in drei Teile: Glaube, Liebe, Hoffnung; Rechtfertigung aus dem Glauben heisst auf kein eignes Werk vertrauen, auch wenn es noch so glänzend ist, sondern auf Christus als den Urheber unserer Gerechtigkeit; durch die Gerechtigkeit aus dem Glauben geschieht das, was durch keine eigne That bewirkt werden kann: wir werden von Grund aus erneuert, das Gewissen wird beruhigt, die Sünde vergeben; indessen geschieht dies nicht durch eine einmalige Einwirkung, sondern das Werk der Gnade muss sich durch das ganze Leben

fortsetzen, da wir beständig Sünder bleiben. Am Schlusse kommt Melanchthon noch einmal auf den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Gerechtigkeit, pharisäischer Gesetzeserfüllung und freudiger, das Gute nur um des Guten willen und ohne Rücksicht auf das Gesetz vollbringender Liebe zurück, um dann mit einem begeisterten Hymnus auf den Glauben zu schliessen.

Wer diese Skizze mit dem späteren Werke vergleicht, der erkennt schnell, dass er es hier zunächst nur mit Ansätzen zu thun hat; man sieht zwar bei einer Nebeneinanderstellung deutlich, wie ein Teil der späteren Ausführungen aus den hier niedergelegten Gedanken gleichsam herausgewachsen, aber noch mangelt das feste Ineinandergreifen der einzelnen Sätze; man fühlt, wie es Melanchthon zunächst noch darauf ankommt, sich selber über die Grundgedanken des paulinischen Briefes klar zu werden. Andererseits allerdings ist in dem Aufbau schon mit glücklichem Sinne mancher wirkungsvolle Zusammenhang des vollendeten Werkes angedeutet, und in der Sprache vernimmt man wenigstens schon an einigen Stellen die Vorklänge der hingebenden Wärme und Begeisterung, die die Darstellung später so hoch über den Charakter eines rein lehrhaften Buches hinausheben. So die Worte über den Glauben am Schlusse; so etwa die folgende enthusiastische Lobrede: „O ungeheure Wohlthat! So Christus zu erkennen, dass er dir die Last abnimmt, wenn du durch das Gesetz und das Schuldbewusstsein gedrückt wirst, und sie auf seine Schultern lädt, dass er dich stützt, wenn du nach der Gerechtigkeit dürstest. Glücklich die, die es erreicht haben, Christus so zu erkennen! O Unvernunft! O Finsternis! Irgendwo anders Trost für das traurige Gewissen zu suchen, anderswoher Gerechtigkeit und Heiligkeit zu erwarten als von Christus!“

Indessen Melanchthon hat sicher sehr bald erkannt, dass dieser Entwurf nicht geeignet war, um als Grundlage für ein geplantes grösseres Werk zu dienen. Zu unmittelbar knüpfte er an den Römerbrief an, es waren mehr „Einführungen“ (so bezeichnet es Melanchthon selbst) in den Römerbrief, die er gab, als die Grundzüge eines selbständigen Werkes. Er fühlte, dass das Ganze auf einem anderen Fundamente aufgebaut werden musste, und ganz natürlich bot sich ihm da der Gedanke, der, wie es scheint, der erste der rein evangelischen Grundsätze gewesen ist, der sich bei ihm herausgebildet hat. Es ist oben davon die Rede gewesen, dass Melanchthon schon März 1519 den Wert des Glaubens daran misst, wie er in dem einzelnen Menschen zur Wirkung kommt. Wurde aber dem Glauben nur dann eine reinigende und belebende Kraft zugesprochen, wenn er im Menschen selbst lebendig wurde, dann ergab sich für eine Darstellung der Glaubenslehre wie von selbst die Notwendigkeit, auch vom Menschen und seiner Natur auszugehen, wie Melanchthon es schon in seinen Baccalaureatsthesen gethan hatte. Die Überzeugung, dass dieser Gedanke den Ausgangspunkt für seine Ausführungen bilden müsse, hat sich bei Melanchthon spätestens Mitte April 1520 herausgebildet,

und bald darauf ging er an die Ausführung; er entwarf zunächst (Sommer und Herbst 1520) eine kurze, knappe Darstellung, die man *Lucubratiuncula* zu nennen pflegt. Er selbst hielt diese indessen für die Veröffentlichung noch nicht reif; als aber einzelne Stücke, die er wohl den Studenten diktirt hatte, hinter seinem Rücken gedruckt wurden, begann er eine Umarbeitung zu unternehmen. Er hielt sich im Wesentlichen an das Schema, das er jener ebenerwähnten Arbeit zu Grunde gelegt hatte, nahm hie und da Umstellungen vor, führte Einzelnes reicher und sorgfältiger aus und suchte allen vorgetragenen Gedanken eine möglichst klare und eindringliche Begründung zu geben. Im April 1521 waren die ersten Abschnitte so weit vollendet, dass der Druck in Angriff genommen werden konnte. Die Aufregungen, die nach dem Wormser Reichstag auf Melanchthon einströmten, und die Arbeitslast, die er als Vertreter Luthers zu bewältigen hatte, bewirkten indes, dass die Arbeit etwas langsamer fortschritt. Auch manche Fragen, die dem mit dem praktischen Leben nicht gerade übermässig vertrauten Melanchthon Schwierigkeiten bereiteten, hielten den Fortgang des Werkes auf. So kam es, dass das Buch erst im Dezember 1521 erschien; es führte den Titel: *Grundbegriffe oder scharf umrissene Skizzen der Glaubenslehre. (Loci communes seu hypotyposes theologicae.)*

Schon dieser Titel zeigt, wie Melanchthon seine Aufgabe auffasste und wie er sie begrenzte. Es war keineswegs seine Absicht, die gesamte Glaubenslehre zu behandeln, sondern er wollte nur die Punkte herausgreifen, auf die es für ein Verständnis der Schrift vor allen Dingen ankam. „Ich schreibe keinen Commentar,“ sagt er gelegentlich in seinem Werke, „sondern skizziere nur eine Art von allgemeinem Grundriss jener Punkte, die man beim Studium der heiligen Schrift hauptsächlich im Auge zu behalten hat.“ Diese freiwillige Beschränkung seiner Aufgabe musste natürlich kurz gerechtfertigt werden, und Melanchthon wählte zu diesem Zwecke ein Verfahren, das aller Wahrscheinlichkeit nach schon aus den Skizzen zu der geplanten Schrift gegen den Lombarden stammt, und dem wir bereits in der „Theologischen Unterweisung“ begegnet sind, wo es allerdings mehr angedeutet als wirklich ausgeführt ist. Er stellt das von dem Lombarden gewählte Schema der einzelnen Punkte der Glaubenslehre an die Spitze und weist jede Erörterung über die Gottheit, die Menschwerdung und Dreifaltigkeit als unmöglich und unfruchtbar zurück. Der Zweck der Sendung Christi ist nach Melanchthon, den Menschen zur Erkenntnis seiner selbst zu bringen; darum sind auch nur die Artikel unumgänglich notwendig, die dieses Werk in dem Menschen befördern, nämlich Sünde, Gesetz und Gnade. Die berühmte Stelle aus der kurzen einleitenden Betrachtung führt diesen Gedanken weiter aus: „Denn das heisst christliche Erkenntnis, wenn man die Forderungen des Gesetzes kennt; wenn man weiss, von wem man die Kraft, dem Gesetz Genüge zu thun, von wem man die Vergebung der Sünden zu erfliehen hat, wie man den

wankenden Geist wider Teufel, Fleisch und Welt stärken und das zerschmetterte Gewissen trösten kann. Lehren nun das etwa die Scholastiker? Hat denn Paulus vielleicht, als er in dem Römerbrief den Wesensgehalt der christlichen Lehre zusammenfasste, über die Geheimnisse der Dreieinigkeit, über die Art der Fleischwerdung, über aktive und passive Schöpfung philosophiert? Nun, wovon schreibt er denn? Wahrlich, vom Gesetz, von Sünde und Gnade, also von den Artikeln, von denen allein die Erkenntnis Christi abhängt. . . . Darum wollen auch wir ein System der Hauptgrundsätze entwerfen, die dir Christum näher bringen, die dein Gewissen stärken, dein Gemüt gegen den Satan aufrichten sollen.“

Den ideellen Mittelpunkt der gesamten Schrift bildet die Lehre von der Prädestination. Gott hat den Menschen ohne Sünde geschaffen, so dass er frei zwischen Gut und Böse wählen konnte. Aber der Mensch wandte sich von dem Guten und erkor das Böse, er kehrte sich von der Gottesliebe zur Selbstliebe und riss so das ganze Menschengeschlecht mit sich in die Sünde hinein. So ging der Menschheit die Freiheit der Selbstbestimmung verloren; ihr ganzes Wesen, Denken und Thun wurde sündhaft, und sündig wie sie selbst mussten naturgemäss auch die Werke sein, die sie hervorbrachte. Mag eine menschliche That noch so sehr den Schein des Guten und Grossen tragen, die Wurzel, aus der sie hervorgesprossen, ist doch die Sünde und Selbstliebe. Will nun der Mensch Rettung finden, so muss er zunächst seinen sündhaften Zustand wirklich erkennen. Diese Aufgabe erfüllt das Gesetz: es bringt dem Menschen die Verderbtheit seines Herzens in ihrer ganzen Grösse und Schrecklichkeit zum Bewusstsein. Trost und Erlösung aber bietet das Gesetz nicht, diese kann ihm nur aus dem Evangelium als der in Christus offenbarten Verheissung der Gnade Gottes fliessen. Das Evangelium vermag ihn aber nur dann zu rechtfertigen, wenn er es mit wirklichem Glauben ergreift; das bloss äussere Fürwahrhalten bringt den Menschen auch nicht um den kleinsten Schritt vorwärts; erst wenn der Glaube zu einem beständigen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit wird, vermag er eine rechtfertigende Kraft auszuüben, und erst dann zieht Gottes Geist in unsere Herzen ein. Die Wirkung, die er hier hervorbringt, äussert sich natürlich darin, dass der gerechtfertigte Mensch nun Gott wohlgefällige Werke thut; aber verdienstlich sind auch diese nicht, nur weil sie schon im Glauben geschehen, verlieren sie vor Gott den Charakter des Sündhaften. Der wirkliche Glaube aber, dessen Früchte Liebe und Hoffnung sind, und dessen Wesen festes Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes ist, schliesst zugleich die feste Überzeugung für den Glaubenden in sich, dass er sich in der Gnade befindet.

Es ist gewiss nicht leicht, den reichen theologischen Inhalt von Melancthons Schrift, wie es eben versucht worden ist, auf eine allgemein verständliche Formel zu bringen und in wenige Zeilen zusammenzudrängen. Sieht man indessen von manchen Nachteilen

ab, wie sie sich aus einer derartigen Zusammenfassung ganz selbstverständlich ergeben, so kann man sagen, dass mit den hier wiedergegebenen Gedanken der wesentlichste Inhalt des Buches angedeutet worden ist. Der schriftstellerische Aufbau des Werkes verdient hohe Anerkennung; wenigstens gilt dieses Urteil von dem Hauptteil des Buches und zwar so lange, als das zu Grunde gelegte Schema den behandelten Gegenständen vollständig entspricht. Ganz organisch werden in der bei weitem grösseren ersten Hälfte die Grundbegriffe: Sünde, Gesetz und Evangelium entwickelt. Mit der moralischen Fähigkeit des Menschen beginnt Melanchthon; die stillschweigend aufgeworfene Frage, ob der Mensch überhaupt imstande sei, aus eigener Kraft etwas Gutes zu thun, veranlasst ihn, den Willen zu untersuchen und aus der Beschaffenheit wie aus der Schrift seine Unfreiheit nachzuweisen. Dann findet er ganz folgerichtig den Übergang zum Gesetz. Aber er setzt nicht gleich die Aufgaben des Gesetzes in ihrem ganzen Umfange aus einander, sondern er sucht zunächst, um jeder Missdeutung vorzubeugen, den Charakter des Gesetzes genau zu bestimmen, indem er nacheinander das natürliche, das menschliche und das göttliche Gesetz behandelt. Das giebt ihm den Vorteil, einzelne von der Kirche und der Scholastik vertretenen Institutionen besprechen und ihnen entgegenzutreten zu können, so vor allen Dingen die Lehre von den sog. Ratschlägen (d. h. einzelnen Vorschriften wie die im 5. Kap. des Ev. nach Matthäus enthaltenen, deren Erfüllung von der Scholastik zwar als nützlich, aber nicht als unumgänglich notwendig bezeichnet wurde). Ist das Verweilen auf diesen Gegenständen für Melanchthon stofflich eine Notwendigkeit, so leidet dadurch auch der schriftstellerische Aufbau keineswegs, da ein verlangsames Element gerade hier, bevor die Aufgabe des Gesetzes mit voller Wucht entwickelt wird, ganz am Platze ist. Hierauf legt Melanchthon Gesetz und Evangelium in ihren einzelnen Teilen dar, um dann, nachdem er von Liebe und Hoffnung gehandelt hat, das gesamte Verhältnis der beiden Grundbegriffe: Gesetz und Evangelium noch einmal kurz und bündig zusammenzufassen. Bis zu diesem Punkte ist die Darstellung wie aus einem Gusse, fest und sicher schreitet Melanchthon von einem Punkte zum anderen vor, und in dem festgefügtten Aufbau ist nirgends eine Lücke zu entdecken. Dagegen gelang es ihm nicht, die Artikel, die sich nun anschliessen und den Rest des Buches ausmachen, innerlich an die bisher behandelten Gegenstände anzugliedern. Am ehesten lässt sich das noch von dem Abschnitt über die Sakramente sagen; Melanchthon erkennt nur zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl, an und definiert die Sakramente als Zeichen der Gnade, die keine rechtfertigende Kraft besitzen, sondern der menschlichen Schwachheit entgegenkommen sollen. Hier war der Zusammenhang mit den wichtigsten und zuerst behandelten Grundbegriffen klar, allein schon in diesem Abschnitt vermisst man die nachdrückliche Kraft, mit der Melanchthon in dem Hauptteil des Buches die Untersuchung führt. Noch mehr ist dies in den anderen

Abschnitten der letzten Hälfte, namentlich in dem Kapitel über den Staat, das dem weltabgewandten Gelehrten besondere Schwierigkeiten gemacht hat, und über das Argernis der Fall, so dass der ganze Schlussteil sich wie ein zerstreuter und zerstreuer Anhang des in seiner Art unübertrefflichen Hauptteils ausnimmt.

Erinnern wir uns an die Entstehung des Werkes, an Melancthons Absicht, Anmerkungen zu den Sentenzen des Lombardus zu schreiben, so wird es nicht Wunder nehmen, dass er auf Schritt und Tritt gegen die Aufstellungen der Scholastik polemisiert. Mag man nun da gelegentlich anderer Meinung sein — den Kernpunkt hat er überall auf das Treffendste bezeichnet und zum Teil mit bewunderungswürdiger Schärfe herausgearbeitet. Als das Grundübel wird vor Allem die Einmischung des Verstandes (der menschlichen Vernunft) in ein Gebiet bezeichnet, in dem nur das Gemüt (der Geist) das entscheidende Wort zu sprechen hat. In der That lässt sich die ganze Veräusserlichung der kirchlichen Lehre im letzten Grunde auf die ungehörige Verquickung der Religion mit der philosophischen Schulweisheit zurückführen. Denn Hand in Hand mit dem Bestreben, die Glaubenswahrheiten auch dem menschlichen Erkenntnisvermögen zu vermitteln und sie diesem völlig einleuchtend zu machen, war bei der Scholastik die Neigung gegangen, die Forderungen des Christentums dem sittlichen Vermögen und der Leistungsfähigkeit des Menschen anzubequemen. Der unzweifelhafte Niedergang des religiösen Lebens, den die Scholastik am Ausgange des Mittelalters herbeigeführt hat, war eben daraus zu erklären, dass das Prinzip der Scholastik auf die Dauer sich für die Erfassung der Religion als untauglich erwies; und es ist aus der Lage der Dinge heraus ganz selbstverständlich, dass im Gegensatz zu der Scholastik, die überall das religiöse Element nach dem intellektuellen und moralischen Vermögen des Menschen modeln und zurechtstutzen wollte, von einer Richtung, die wieder mit dem vollsten Ernst den Kern des Christentums ergriff, die Unvereinbarkeit zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung mit besonderer Schärfe betont werden musste.

Die Gedankenwelt, die in dem Buche verarbeitet ist, darf in der Hauptsache als Luthers Eigentum bezeichnet werden. Von Luthers Schriften hat vor allem stark auf Melancthons Werk der Commentar zum Galaterbrief gewirkt. Es ist oben davon die Rede gewesen, wie sehr die rein exegetische Arbeit in diesem Commentar Luthers durch Melancthon beeinflusst ist; hier sehen wir nun umgekehrt die Einwirkung der dogmatischen Bestandteile auf Melancthon, wie denn auch manches in der schriftstellerischen Form dieses Commentars für Melancthon vorbildlich geworden ist. Thatsächlich hegte Melancthon auch gerade für dieses Werk Luthers grosse Bewunderung: „Du besitzt Martins Galater,“ schrieb er (April 1520) einem Freunde, „sie können dir als Theseusfaden dienen, dem du in dem Labyrinth dieser (heiligen) Studien sicher folgen kannst.“ Aber auch Luthers übrige schriftstellerische Thätigkeit, soweit sie für die hier

behandelten Gegenstände in Betracht kam, ist eifrig ausgenützt, wie denn auch wiederholt auf einzelne Schriften Luthers verwiesen wird. Indessen muss man sich doch davor hüten, Melanchthons Thätigkeit allzusehr als eine receptive zu betrachten. Zu frisch und unmittelbar treten uns überall die vorgetragenen Gedankenreihen entgegen, als dass man bloss von der Formgebung eines fremden geistigen Eigentums reden könnte. Man spürt eben auch durch Melanchthons Ausführungen die Freude hindurch, in der paulinischen Lehre den reinen Urquell des Christentums entdeckt zu haben; und natürlich hat Melanchthon auch die paulinischen Briefe ebenso wie die ganze Schrift selbständig in sich verarbeitet, wie er denn auch gelegentlich in weniger wichtigen Fragen eine besondere Auffassung vertritt (vgl. z. B. seinen Versuch, den Jakobusbrief mit der paulinischen Auffassung des Glaubens in Einklang zu bringen). Aber es war zu natürlich, dass seine Durchdringung mit der paulinischen Lehre sich durchaus unter der Einwirkung der leitenden Gedanken Luthers, unter dem Eindruck von dessen Persönlichkeit und Schriften vollzog, und bei Melanchthons Fähigkeit, sich in einen ihm zusagenden fremden Ideenkreis einzuleben und ihn sich ganz zu eigen zu machen, mussten sich ihm die Resultate des eigenen Schriftstudiums mit den von Luther empfangenen Anregungen zu einem unlöslichen Ganzen verbinden. Darum war gerade er für die Lösung einer Aufgabe, wie er sie sich in diesem Werke gestellt hatte, besonders geeignet.

So sehr sich Melanchthon bemüht, den Leser nirgends über das Wesen der behandelten Fragen im Unklaren zu lassen, so legt er doch keinen besonderen Wert auf die möglichst deutliche Fassung der dogmatischen Formel. So hat er den eigentlichen Begriff der Rechtfertigung nirgends mit Schärfe festgelegt, nur so viel sehen wir, dass er hier wie früher und auch noch in späterer Zeit Rechtfertigung im Anschluss an Augustin mehr als Wiedererlangung eines verlorenen Zustandes der Vollkommenheit denn als Lossprechung vor Gott auffasst. Aber seine geringe Neigung, diese wie andere Begriffe zu scharf ausgeprägten Lehrmeinungen auszugestalten, ist keineswegs etwas Zufälliges, sondern ein charakteristisches Zeichen der Absicht, von der er ausging. Denn nicht Lehrsätze wollte er aufstellen, sondern die über der verstandesmässigen Zuspitzung des dogmatischen Formelkrames so lange vernachlässigten Lebenselemente des Christentums aufzeigen und sie wieder in ihr Recht einsetzen.

Da Melanchthon das Schema, auf Grund dessen das Werk aufgebaut ist, aus der Rüstkammer des Humanismus entlehnte, so wird man wohl ein Recht haben, zu fragen, ob sich sonst irgendwelche Beziehungen zwischen unserer Schrift und dem Humanismus nachweisen lassen. Auf den ersten Augenblick scheint allerdings zwischen dem Gedankengehalt, der uns aus Melanchthons Buch entgegentritt, und der im Humanismus verkörperten Weltanschauung ein so tiefer innerer Gegensatz zu walten, dass man ein Einströmen der einen Ideenwelt in die andere für ausgeschlossen halten sollte. Welch'

ein handgreiflicher Unterschied zwischen der demütigen Verehrung, mit der Erasmus zu den grossen Männern der Antike emporschaute, von denen er einzelne am liebsten zu dem Range von Schutzheiligen erhoben haben würde, und der von Melanchthon vertretenen Auffassung, die die Tugenden der Heiden ganz im Sinne Augustins nur als grosse Laster betrachtete. Trotz dieser fundamentalen Verschiedenheit der Grundanschauung scheint Melanchthons Werk doch von humanistischen Einflüssen nicht frei geblieben zu sein. Es ist bereits hervorgehoben worden, dass die so stark von Melanchthon betonte Meinung, das Christentum sei schon frühzeitig durch das Einströmen der platonischen Philosophie in seiner Reinheit getrübt worden, wahrscheinlich aus dem Humanismus und zwar von Erasmus stammt. Und unmöglich ist es keineswegs, dass die Beschränkung Melanchthons auf die anthropologischen und soteriologischen Elemente die Abweisung der Erörterung aller Fragen über die Gottheit, Menschwerdung u. s. w. ebenfalls wenigstens zum Teil auf Erasmus zurückgeht. Von der Einwirkung der „Methode“ des Erasmus auf Melanchthon ist bereits die Rede gewesen; gerade in diesem Buche hatte nun Erasmus mit besonderer Schärfe auf den völligen Unwert der Besprechung solcher Geheimnisse der Gottheit hingewiesen und unter Benutzung einer Äusserung des h. Chrysostomus sich darüber folgendermassen ausgesprochen: „Unerforschlich ist uns, was der Geist Gottes in seinem geheimen Ratschluss ausführt. Uns genügt es, das Offenbarte zu glauben, festzuhalten und zu verehren“.

Die Darstellungsmittel, die Melanchthon verwendet, sind durchweg dem behandelten Gegenstande angemessen. Bilder finden sich verhältnismässig wenig; höchstens dass einmal der Wille im Menschen mit dem Tyrannen im Staat verglichen oder die Neigung des Menschen zur Sünde durch einen Vergleich mit dem Feuer und dem Magnet erläutert wird (das letzte Bild gehört zu den ältesten schmückenden Bestandteilen des Werkes; es findet sich in seiner ersten Hälfte schon in der „Theologischen Unterweisung“). Aber auch da, wo derartige Bilder vorkommen, wendet Melanchthon ihnen keine besondere Sorgfalt zu; bei diesen hingeworfenen Vergleichen waltet keine Spur jener urwüchsigen Kraft, mit der etwa Luther im Commentar zum Galaterbrief die sündige Natur des Menschen und ihr Verhältnis zu Gesetz und Gnade an der Einwirkung des Wassers und des Öls auf den ungelöschten Kalk klar macht. Legt aber Melanchthon offenbar auf diese Seite der Darstellung keinen grossen Wert, so hat er doch sonst in der Darstellung überall von Luther gelernt. Namentlich die Sprache des eben erwähnten Commentars ist von grosser vorbildlicher Bedeutung für ihn gewesen. Wenn man Luthers lebhaftige Art des lateinischen Ausdrucks, seine rhetorischen Fragen betrachtet und sie mit entsprechenden Teilen der Arbeit Melanchthons zusammenhält, so lässt sich eine auffallende Ähnlichkeit nicht verkennen (vgl. z. B. mit der gleich anzuführenden Stelle Weimarer Ausg. 458, 8 ff.). Wohl ebenfalls unter Luthers Einfluss

hat sich Melanchthon ganz mit der biblischen Sprechweise durchdrungen. Wenn ein Humanist wie Hutten seinem Stil eine biblische Färbung zu geben sucht, so fühlt man das Unnatürliche schnell heraus. Bei Melanchthons Verwendung von Ausdrücken oder Darstellungsmitteln der Schrift ist dies so wenig der Fall wie bei Luther oder den englischen Puritanern. So erhält seine Rede zuweilen eine feurige Kraft, deren Wirkung man sich schwer entziehen kann. Man vergleiche folgende Stelle: „Nun, ihr Sophisten, was werden nun eure ureigenen Willensthaten, was wird der vortreffliche Wille, den ihr annehmt, zu Stande bringen? Wird nicht jener Tag des Zornes, jener Feuerbrand klar zu erkennen geben, dass die menschliche Gerechtigkeit des freien Willens nichts als Lüge und Schminke ist und dass alle Herrlichkeit des Fleisches dahingeht wie das Heu? Erschrak Israel nicht vor dem Feuer und dem Rauch, ja auch vor dem Antlitz Mosis, da das Gesetz verkündet ward? Erbebe und erzitterte nicht die Erde, wurden nicht die Grundfesten der Berge erschüttert und bewegt, weil der Zorn Gottes auf dem Volk Israel lag?“ Auch in der Polemik hat Melanchthon, wie schon diese Stelle zeigt, von Luther gelernt. Wenn Luther einem Feinde gegenübertritt, so spricht er, als ob der Angegriffene zugegen wäre und als ob er mit ihm mündlich verhandeln könnte. Ganz ebenso verfährt hier Melanchthon, und man kann ihm das Zeugnis nicht versagen, dass er auch in dieser Beziehung nicht vergebens bei Luther in die Schule gegangen ist. Seine zornigen Anreden an die Sophisten entspringen so aus der Lebhaftigkeit der Darstellung, dass man sich der unmittelbaren Vergegenwärtigung freut, so wenn er dem h. Thomas von Aquino gleichsam Auge in Auge gegenübertritt: „Sag an, Thomas, was kam dir in den Sinn, als du die Ansicht aufstelltest, das mosaische Gesetz dringe nur auf Pharisäismus, da doch Moses so oft mit klaren Worten die Teilnahme des Gemütes fordert?“ So unzweifelhaft nun aber auch in dieser Beziehung der Einfluss Luthers ist, so hat Melanchthon doch nirgends nur äusserlich gelernt, sondern alles von dem Freunde Übernommene selbständig verarbeitet. Jedenfalls weist die Sprache durchweg eine Kühnheit, Kraft und Gedrungenheit auf, wie man sie bei Melanchthon nicht erwarten würde.

Der geschichtliche Wert von Melanchthons Werk besteht vor allem darin, dass in ihm zum ersten Male die Summe aus der frühesten und glänzendsten Periode der reformatorischen Entwicklung gezogen ist. Was in den bisherigen Schriften Luthers und auch Melanchthons zerstreut war und an den verschiedensten Stellen aufgesucht werden musste, das stellte sich hier in vollständiger Ausführung dem Leser dar; jeder der Punkte, auf denen die Lehre der Reformatoren beruhte, war hier klar, eindringlich und überzeugend behandelt; und die Übersichtlichkeit des Ganzen wurde durch das zu Grunde liegende einfache Schema noch erhöht. Dazu kam, dass durch die fortgesetzte polemische Beziehung auf die Stellung, die die scholastische Theologie den besprochenen Fragen gegenüber eingenommen hatte, dem Leser

die Möglichkeit gegeben war, in jedem einzelnen Falle sofort die Stellung zu erkennen, die die kirchliche Lehre des Mittelalters einnahm, und er somit in den Stand gesetzt war, an dem bisherigen Stande der religiösen Anschauungen den Fortschritt zu messen, den die Gnadenlehre innerhalb der Entwicklung des Christentums bedeutete. Und das Alles war mit dem Geschick eines geborenen Lehrers vorgetragen, dem es vor allen Dingen daran lag, nirgends eine Unklarheit aufkommen zu lassen und von keiner Frage zur anderen überzugehen, ehe nicht das vollste Verständnis des Sachlichen erreicht war. So gebührt dem Buche in der deutschen Geistesgeschichte ein hervorragender Platz, und zugleich ist in ihm die gesamte Thätigkeit seines Verfassers, sein Wirken als zusammenfassender, ordnender, organisierender Geist gleichsam symbolisch verkörpert.

Indessen noch nach einer anderen Richtung hin nimmt das Buch die Teilnahme jedes Freundes der Geschichte des deutschen Geistes mächtig in Anspruch. Es ist das Denkmal der ersten und schönsten Epoche der Freundschaft der beiden Männer, von denen der jüngere wie zur Ergänzung des älteren geschaffen war. Wir sehen sie in eifrigem Gespräche in der Augustinerzelle zusammensitzen, den gewaltigen Mann, der heisser als irgend ein Mensch mit seinem Gotte gerungen hatte, und den feinen, empfänglichen Gelehrten, der seine grossen Gaben willig in den Dienst des Freundes stellte. Durch manche der Stellen in Melanchthons Werk klingt etwas hindurch von der Hilfsigkeit, in die Luther nach seinen Versuchen, den Himmel mit Werken zu stürmen, immer wieder geworfen wurde, klingt etwas von den Schrecken, die er zu erdulden hatte, ehe er durch die Gnade vom Gesetz erlöst wurde. Unwillkürlich steigt vor dem geistigen Auge des aufmerksamen Lesers hinter Melanchthons Darstellung Luthers Gestalt auf; und so wird uns auch durch dieses Buch das Verhältnis beider Männer zu einander wie durch unmittelbare persönliche Einwirkung versinnbildlicht.

Johannes Duraeus.

Sein Leben und seine Schriften über Erziehungslehre.

Von

Dr. Theodor Klähr in Dresden.

(Schluss.)

Die Arbeit des Duraeus, die nach dem Vorworte Hartlibs mit der Wiederholung des Titels *The Reformed School*, dem noch die Bestimmung hinzugefügt wird „Concerning an Association for the Education of Children“, beginnt, enthält drei Hauptabschnitte, von denen die beiden ersten „Of the Association“ und „Of the Education of Children“ dem dritten „The Directory for the Particular Education of Boyes“ an Umfang bedeutend nachstehen¹⁾.

I. Die Gesellschaft für die Erziehung von Knaben und Mädchen „unto Religion, Morall Sciences and Virtues“ soll aus freien Männern bestehen und Frauen ausschliessen. Der Eintritt in die Gesellschaft, sowie der Austritt aus derselben soll jederzeit freistehen, bei letzterem aber eine Angabe der Gründe erfolgen. Die Mitglieder wohnen zusammen und haben gemeinsamen Tisch. Ihre Tagesarbeit besteht erstens in der Verehrung Gottes durch Gebete, Meditationen und gemeinsame Erbauung an Gottes Wort, ausserdem

¹⁾ Das dem Werke nicht beigegebene Inhaltsverzeichnis mag durch die Zusammenstellung der Kapitelüberschriften ersetzt werden: *First of the Association* p. 14—18. *Secondly of the Education of Children* p. 18—21. *The Directory for the Particular Education of Boyes* p. 22—76. *The Rights and Duties of the Governour, and Ushers for their places* p. 23. *The Rules of Education* p. 24. *Concerning the Advancement in Piety* p. 25. *Concerning the Preservation of their Health* p. 29. *Diet* p. 29. *Sleep and Rest* p. 30. *Bodily Exercises* p. 30. *Cleanliness* p. 31. *Concerning the Forming of their Manners* p. 31. *Concerning their Proficience in Learning* p. 38. *Concerning the Grounds and Rules of teaching Sciences* p. 40. *Concerning the End of Learning* p. 40. *Concerning the Means of Learning* p. 43. *Concerning the Parts of Learning* p. 47. *Of the Ordinary degrees of Children's naturall Capacities* p. 51. *Concerning the Things to be taught to each deegree of Capacity* p. 53. *Concerning the Manner and way of Teaching all these Things to Each Capicity* p. 61. *Concerning the Tasks, what and when every thing is to be done* p. 62. *Concerning the way of proposing all the parts of Learning unto the Scholars and of their entertaining the same to fixe their mindes thereon* p. 70. *Concerning the Means and Instruments which are to be had in a readinesse, and ordered for use, these Tasks may thus be prosecuted on all hand* p. 71. *On Teaching Logics* p. 77—89.

sind freiwillige private oder öffentliche Exercitien (Propheticall Exercises) gestattet. Die Gesellschaft soll sich zweitens die Erfindung nutzbringender Beschäftigungen angelegen sein lassen, theils zur Erhöhung der Erwerbsfähigkeit ihrer Mitglieder, theils zur Vervollkommnung von Handel und Gewerbe überhaupt, wie zur Unterstützung der Armen.

II. Über die Erziehung der Kinder im allgemeinen bemerkt Duracus, dass die Knaben und Mädchen abgesehen von einander in besonderen Häusern, jene von Tutoren, die Mitglieder der Gesellschaft sind, diese von einer Erzieherin (Governess) erzogen werden sollen. Beide Erziehungshäuser stehen unter der Aufsicht des General-Overseer's. Das Hauptziel für die Erziehung beider Geschlechter ist, sie zur Erkenntnis Gottes in Christo zu bringen, damit sie seiner würdig nach dem Evangelium leben und nützliche Glieder des Staates werden. Zu diesem Zwecke werden sie täglich in der Gottseligkeit unterwiesen durch Gebete, Bibellesen, catechetische und andere christliche Übungen und für ehrliche und gewinnbringende Berufe nach Massgabe ihrer Fähigkeiten vorgebildet, damit sie nicht durch Trägheit und unordentlichen Lebenswandel ihren Mitmenschen zur Last fallen. Die Mädchen werden zu Hausfrauen und Müttern erzogen; die durch eine besondere Befähigung Ausgezeichneten sollen jedoch eine höhere Ausbildung in den Sprachen und Wissenschaften erhalten. Die Knaben werden für die Landwirtschaft, den Handel und den Staatsdienst ausgebildet.

III. Die besondere Anweisung zur Erziehung der Knaben setzt zunächst die äusseren Einrichtungen fest. Die Zahl der Zöglinge soll sechzig betragen. Ihre Erziehung leiten ein Governor und drei Ushers (Unterlehrer). Letztere haben die Anordnungen des Direktors auszuführen, die ihnen dieser in gemeinsamen Konferenzen giebt. Der Direktor hat die Unterlehrer anzustellen und zu entlassen und sie in allen die Zöglinge betreffenden Angelegenheiten anzuweisen und zu beaufsichtigen. Ausserdem hat er alle Verwaltungsangelegenheiten zu erledigen. Jedem Unterlehrer wird eine bestimmte Anzahl Knaben zur Beaufsichtigung übergeben; ihre Wohn- und Schlafräume sind mit denen des Lehrers verbunden. Jeden Abend, nachdem die Knaben zu Bett gegangen sind, hält der Direktor mit den Lehrern eine Konferenz.

Die Grundsätze der Erziehung, für die als Hauptregel gilt, dass den Kindern alle Mühen und Schwierigkeiten erleichtert werden durch sorgfältige und fleissige methodische Wahl und Anpassung aller Mittel an die Fähigkeiten der Zöglinge, werden nach den vier Aufgaben gruppiert: Erziehung zur Frömmigkeit, Erhaltung der Gesundheit, Gewöhnung zum Anstande, Förderung in den Wissenschaften.

1. Der Erziehung zur Frömmigkeit dienen Gebete, Bibellektionen, catechetische Unterredungen und die sonntäglichen Gottesdienste. Abends sollen die Zöglinge vor ihren Betten knieend ein

Gebet anhören, das der Lehrer oder ein Knabe spricht. Am Morgen muss derselbe die Morgenandacht leiten, die wie das Abendgebet verläuft. Darnach versammeln sich sämtliche Bewohner der Anstalt zu einer gemeinsamen Andacht. Ein Mitglied der Gesellschaft spricht ein Gebet, liest einen Bibelabschnitt vor und schliesst die Andacht wieder mit einem Gebete. Die nächste halbe Stunde wird mit katechetischen Unterredungen oder mit einem Gottesdienst ausgefüllt. Die religiösen Übungen der Mitglieder der Gesellschaft sind an keine Zeit gebunden. Bei den Mahlzeiten spricht ein Schüler das Tischgebet. Dann wird während des Essens aus der Bibel vorgelesen und am Schlusse werden einige Verse eines Dankpsalms gesungen. Nach dem Abendbrote findet wieder ein halbstündiger Gottesdienst statt. Darnach sollen in einer halbstündigen Besprechung die Kinder angeleitet werden, den Lehrern oder einander Fragen vorzulegen, die ihre Gedanken über die gelesenen Bibelstellen oder sonstige Erfahrungen betreffen. Am Sonntage findet ausser diesen Andachten und Übungen der Besuch des allgemeinen Gottesdienstes statt, woran sich eine Unterredung über das in der Kirche Gehörte anschliesst. Vorgeschrifteneren Zöglingen soll die Teilnahme an den „*Prophetical Exercises*“, die dazu berufene Mitglieder der Gesellschaft mit einander oder mit Fremden abhalten, gestattet werden.

2. Zur Erhaltung der Gesundheit der Zöglinge werden zunächst Bestimmungen über die Art der Kost getroffen. Dann wird angeordnet, dass die älteren Zöglinge im Winter um 5, im Sommer um 4 Uhr aufstehen, die jüngeren eine Stunde später folgen. Alle gehen um 9 Uhr zu Bette; die Beamten dürfen sich nicht vor 10 Uhr niederlegen. Den Körperübungen werden täglich zwei Stunden gewidmet. Die körperlichen Beschäftigungen sollen genau geregelt sein und den Bestrebungen der Gesellschaft zur Verbesserung des Ackerbaus, des Gewerbes oder der Vorbereitung für den Militärdienst dienen. Die peinlichste Reinlichkeit wird empfohlen.

3. Die Gewöhnung an gutes Betragen (*Forming of the Manners*) besteht in Einflössung sittlicher Grundsätze in die Seelen und Bildung der äusseren Formen des Auftretens der Zöglinge. Die Überwachung des Betragens der Kinder zum Zwecke der Ergründung ihres guten und schlechten Charakters und der Anwendung der geeignetsten Massregeln wird als die Hauptaufgabe der Erziehung hingestellt. Die täglichen Konferenzen sollen sich daher vorzugsweise mit den Ergebnissen dieser Beobachtungen der Kinder und mit den Erwägungen über die besten Mittel ihrer moralischen Bildung beschäftigen. Moralische Vorschriften aus den Sprüchen Salomonis und anderen biblischen Schriften sollen auf Tafeln in den Schul- und Wohnzimmern den Kindern stets vor Augen sein. Zuverlässige Knaben werden als Monitore verwendet und für grobe Vergehen Ehren- und Körperstrafen angeordnet.

4. Die Gedanken über die Förderung in den Wissenschaften werden mit einer scharfen Verurteilung der herrschenden

Schulzustände eingeleitet. Nur die letzte und geringste Art wirklicher Erziehung wird in den gewöhnlichen Schulen geübt und noch dazu in oberflächlicher und verkehrter Weise; denn die Kinder werden zum Lesen von Schriftstellern und zum Auswendiglernen von Wörtern veranlasst, bevor sie die Dinge kennen, die durch diese Wörter und Sentenzen ausgedrückt werden. . . . Sie werden angehalten, die allgemeinen Regeln, Lehrsätze und Vorschriften der Künste sich einzuprägen, ehe sie mit irgend etwas ausgestattet werden, woran sie diese Regeln und Gesetze anwenden können. Und wenn sie etwas gelehrt worden, wobei die Vernunft thätig ist, so führt man sie in ein Labyrinth von spitzfindigen und unfruchtbaren Begriffen, durch die ihr Geist mit windigem, eingebildetem Wissen aufgeblasen, ihre Empfänglichkeit für die Einfachheit nützlicher Wahrheiten zerstört, ihre natürliche Neigung zum Stolze, zur Ruhm- und Streitsucht nicht gebessert wird, sondern sie vielmehr in ihrer Verderbtheit bestärkt werden. So werden sie der Forschung abgeneigt und unfähig, irgend eine göttliche oder menschliche Erkenntnis in ihrer Einfachheit aufzunehmen; denn ihre Köpfe sind angefüllt mit Kunstausdrücken und leeren Formeln der Gelehrsamkeit, die ihnen keine methodische Anleitung geben, ihre Kenntnisse zum Besten der Menschheit anzuwenden.

Die Regeln für den Unterricht in den Wissenschaften müssen dem Zwecke der Wissenschaft und den Mitteln und Gebieten derselben entsprechen. Der wahre Zweck alles menschlichen Erkenntnisstrebens ist die Beseitigung der Mängel, die sich in uns wie bei andern vorfinden und von der Unkenntnis der Natur und Verwendung der Geschöpfe und der ungenügenden Erforschung unserer Fähigkeiten herrühren. Daher soll nichts gelehrt werden, das nicht zur Beseitigung dieser Mängel dient; niemand soll unterrichtet werden, der sich nicht des Zweckes seines Lernens bewusst ist; die einzelnen Wissenschaften müssen in ihren Zielen einander untergeordnet werden, und die Unterweisung darin hat sich nach den Fähigkeiten der Lernenden zu richten.

Die Mittel, Kenntnisse zu erwerben, sind die Sinne, das Wort und die Denkkraft. Die Künste und Wissenschaften, die durch die Sinne erworben werden können, dürfen nur durch Anschauung gelehrt werden. Alles, was in einer Wissenschaft oder Kunst durch die Sinne aufgenommen werden kann, soll zuerst im Unterrichte auftreten. Von den seelischen Fähigkeiten werden nach einander geübt: die Sinne, die Imagination, das Gedächtnis, das Denken.

Die Unterrichtsstoffe zerfallen in zwei Gruppen: 1. Nützliche Künste und Wissenschaften; 2. Sprachen (Latein, Griechisch und Hebräisch nebst den mit ihm verwandten orientalischen Sprachen). Die erste Gruppe hat den Vorrang vor der zweiten, da jene an und für sich zur Beseitigung der Mängel unserer Natur beitragen können, diese nur zur Überlieferung der gewonnenen Erkenntnis dienen. Die Künste und Wissenschaften werden zuerst in der Muttersprache gelehrt. Das Lernen fremder Sprachen, das Sache des Gedächtnisses

ist, tritt erst später auf, wenn das Kind fähig ist zur Aufnahme bloss überlieferter Kenntnisse. Beim Lernen der Sprachen ist im Jugendunterrichte alles auszuschliessen, was nicht zur Überlieferung von Kenntnissen über die Dinge dient, also die Kritik und das Studium des Stils der Autoren u. s. w.

Als Fähigkeiten, die in den einzelnen Lebensabschnitten vorherrschen, werden genannt für das 5. und 6. Lebensjahr: Sinne und Imagination, für das 4. (5.) bis 8. (9.): Imagination und Gedächtnis, für das 13. (14.) bis 19. (20.): Imagination, Gedächtnis, Denken. Mit dem 20. Lebensjahre ist der Mensch der Erziehung durch andere entwachsen.

Die Unterrichtsgegenstände, die auf jeder dieser drei Stufen auftreten, sind folgende: I. Stufe. 1. Deutliches Sprechen der Muttersprache. 2. Fliessendes und verständiges Lesen in der Muttersprache. 3. Leserliches Schreiben der Muttersprache und der Buchstaben einer fremden Sprache nach Vorschriften. 4. Zeichnen mit Lineal und Zirkel und malendes Zeichnen zur Darstellung der Umrisse der Dinge. 5. Lernen der Bedeutung der Ziffern und der Unterschiede an den Dingen hinsichtlich ihrer Zahl, Teile, Grösse und Massverhältnisse; dabei werden Auge und Ohr geübt. 6. Betrachtung aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge, Einüben ihrer Namen; mündliche Beschreibung und bildliche Darstellung der Dinge. 7. Übersicht über die Weltgeschichte unter Zugrundelegung des „historischen Katechismus der Bibel“; Beschreibung der Weltteile, „der Dinge, die sich in ihnen befinden und ihrer Völker“; Kenntnis der hauptsächlichsten Ereignisse in der vaterländischen Geschichte. Nur wenn ein Kind diese Stufe durchlaufen hat, soll es in die Schule der Gesellschaft kommen. Daher soll in deren Nähe, unter der Mitwirkung des Governors, eine Vorschule (Nursery) errichtet werden, in der alles dies gelehrt wird.

II. Stufe. Das Chaos der Anschauungen wird geordnet, die Imagination und das Gedächtnis geübt. Die einzelnen Unterrichtszweige sind: 1. Schönes und geläufiges Schreiben; Zeichnen der Dinge, deren Gestalt im Gedächtnis bewahrt werden soll. 2. Geordnete Betrachtung aller Natur- und Kunsterzeugnisse nach ihren Arten, Ähnlichkeiten, Unterschieden, Teilen, Thätigkeiten, Eigenschaften, nach ihrem Nutzen für Handel und Gewerbe. 3. Lernen der lateinischen, griechischen und hebräischen Namen der Dinge, die beobachtet worden sind mit Hilfe einer Janua in jeder Sprache. 4. Die Beschreibung der Welt und einzelner Länder mit Hilfe von Bildern und einfachen Karten¹⁾. 5. Die Astronomie mit Benutzung von Modellen, Globen

¹⁾ In der von Prof. Kvacala demnächst zu veröffentlichenden Korrespondenz über Comenius, die er ursprünglich als von Chr. Schlöer verfasst ansah (Kvacala, A. Comenius, p. 241), als deren Verfasser er jetzt aber Joachim Hübner und als ihren Empfänger Hartlib betrachtet (J. Kvacala, Kurzer Bericht etc. S. 25), ist folgende Bemerkung enthalten, die sich wohl auf die Vorschläge des Duracus, wie sie oben angegeben sind, bezieht: „Hr. Duraci judicium de usu imaginum gefellt mir sehr wohl. Ist aber

und Karten. 6. Die vier Grundrechnungsarten, die Reduktion der Brüche und die Proportionen. 7. Die Geometrie der Linien, Flächen und Körper, Messung der letzteren; die Messkunst unter Gebrauch der dazu nötigen Instrumente. 8. Die allgemeinen Regeln für den Ackerbau, die Gärtnerei, den Fisch- und Vogelfang. 9. Anatomie des menschlichen Körpers (Modelle und Bilder mit Namen in den klassischen Sprachen). 10. Übersicht über die Geschichte der vier Weltmonarchien, der eigenen Nation und der christlichen Kirche von ihren Anfängen an. 11. Die Elemente der Grammatik, so weit sie zum Verständnis der lateinischen, griechischen und hebräischen Janua nötig sind. Die grammatikalischen Regeln, die für die drei Sprachen zugleich gelten, sind zuerst zu lernen; darnach die besonderen Regeln. Ihre Einübung geschieht durch Rückübersetzungen im Anschluss an die Janua.

III. Stufe. Auf dieser Stufe tritt die Vorbereitung für einen besonderen Beruf in den Vordergrund. Die Grammatik wird genauer gelernt. Die Autoren in den verschiedenen Wissenschaften werden gelesen, ihre Hauptgrundsätze und methodologischen Gedanken ausgezogen und zu einer Encyclopädie zusammengestellt. Die Studien betreffen: 1. Ackerbau. 2. Naturwissenschaften. 3. Architektur, Geschützkunst, Kunstfeuer (fire-works), Waffen, Kriegskunst und Schifffahrt mit Zuhilfenahme von Büchern und Modellen. 4. Moralphilosophie nach griechischen Autoren (Epictet, Cebes, Arrianus, Plato, Xenophon, Plutarch) und einigen lateinischen Traktaten. 5. Haushaltungskunde, Staatslehre, Naturrecht, Gesetzeskunde. 6. Theorie und Praxis der Mathematik; Optik; Sonnenuhrkunst (Art of Dialing); Rechnungskontrolle. 7. Principien der Naturphilosophie; die Hauptlehren der Medicin, Pharmacie und Chemie. 8. Chirurgie (Kenntnis der Instrumente, Pflaster und Salben). 9. Logik, Rhetorik und Poesie, deren Regeln aus der Lektüre gewonnen und durch Übungen befestigt werden. 10. Geschichte der Menschheit und Ableitung der Verhaltensregeln aus ihr für das private und öffentliche Leben. Abschluss mit dem Studium der Sprüche und des Predigers Salomonis. — Die Theorie der Musik gehört zum mathematischen Studium, ihre Praxis dient der Erholung. Die Bibel wird täglich in griechischer und hebräischer Sprache gelesen. Ein theologisches Compendium ist unnötig zu studieren, da die Theologie auf die Bibel zu gründen ist.

Der nächste Abschnitt enthält noch einige kurze methodische

dass, was ich albereyt Von den imaginibus gewünschet, niemahlss Zeit gehabt, Völlig Zue Überdencken oder Zue Papier zu bringen. O dass wir nun die Pansophiam wohl beschrieben hätten, die würde Unss all die Sachen, so durch Bilder Zue repraesentiren wähen, gar herlich anzeigen, die Bilder aber würden der Jugend allsdan die Pansophiam recht Verstehen lehren. Es ist immer schade, das H. Duraeus diese Sachen nit tota mente invigiliren soll. Er würde es gewiss Comenio ipso in Vielen stückeren weit Zu Vor thuen. Jedoch bringet er nun jetzo die conciliationem nur auff die füsse, so hat er mehr, alls alle Theologi Und Colloquia dieser 100 Jahre aus gerichtet.“

Bemerkungen, die Gesagtes wiederholen, worauf eine genauere Verteilung der Unterrichtsstoffe auf die einzelnen Studienjahre vorgenommen wird. Von einer Berücksichtigung der Vorbereitungsschule wird dabei abgesehen, weil noch keine für sie geeigneten Lehrer vorhanden sind. Die fünf Jahre der zweiten Stufe werden in 3 Abschnitte geteilt, von denen die beiden ersten je zwei Jahre umfassen. Während der ersten beiden Jahre werden die lateinischen und griechischen Namen der Dinge eingeprägt, einige Bilder und Umrisszeichnungen von den Dingen angefertigt. Die Elemente der lateinischen und griechischen Grammatik treten im letzten Viertel des ersten Jahres, die Elemente der hebräischen Grammatik im letzten Viertel des zweiten Jahres auf. Der zweite Abschnitt von 2 Jahren wird zuerst ausgefüllt mit dem Lernen der hebräischen Namen und mit der genauern Beachtung der Dinge und dann mit dem Studium der ausführlicheren Grammatik der alten Sprachen. Im letzten Jahre der zweiten Stufe finden Wiederholungen und Übungen im Hebräischen statt. — Die sechs Jahre der dritten Stufe umfassen drei Kurse von je zwei Jahren. Im ersten Kursus werden alle Wissenschaften historisch übermittelt. Alle Dinge werden in Natur oder im Bilde vorgezeigt, Erzählungen und Beschreibungen geliefert, die leichtesten lateinischen und griechischen Autoren gelesen. Vom zweiten Jahre an ist die Unterrichtssprache nur lateinisch und aus griechischen Autoren wird ins Lateinische und aus lateinischen ins Griechische übersetzt. Im letzten Viertel des Kurses werden die Elemente der Logik gelehrt, indem die Unterschiede des Denkens von der Imagination und dem Gedächtnis festgestellt, der Gebrauch der Logik in den einzelnen Wissenschaften, die Urteile und Schlüsse behandelt und die bei den gelesenen Autoren vorkommenden logischen Funktionen analysiert werden. Der zweite Kursus überliefert alle Wissenschaften im systematischen Zusammenhange. Im letzten Viertel des ersten Jahres wird die Logik durch Belehrung erst über die analytische, dann über die synthetische Methode vervollständigt. Von der Mitte des zweiten Jahres an treten im Anschluss an die Lektüre Rhetorik und Poetik auf. Der dritte Kursus bringt die Übung in der praktischen Anwendung aller Wissenschaften und die besondere berufliche Vorbildung je nach der Neigung und Fähigkeit der Einzelnen.

Der folgende Abschnitt ergänzt die bereits gegebenen didaktischen Vorschriften. Der Governor arbeitet den Lehr- und Stundenplan aus, giebt den Unterlehrern theoretische und praktische Anweisungen; letztere, indem er ihnen selbst Musterlektionen hält und so viel als möglich bei ihrem Unterrichte gegenwärtig ist. Die didaktischen Hauptgrundsätze sind: 1. Bei allem Unterrichte sollen die Schüler zuerst das Ziel erfassen, das durch den Lernprozess erreicht werden soll. 2. Die Unterrichtsform soll stets die gleiche sein, für jeden Grad der Intelligenz verständlich, klar, deutlich und in allen Teilen wohlgeordnet. 3. Die Darbietung soll in der Weise erfolgen, dass erst eine Totalauffassung durch die Imagination statt-

findet, dann die einzelnen Teile besonders behandelt und schliesslich in ihrem Zusammenhange betrachtet werden. Am Ende jeder Lektion findet eine kurze summarische Rekapitulation statt. Was unverstanden geblieben ist, wird wiederholt. Die Darbietung dauert nur eine halbe Stunde. Die Einübung geschieht durch schriftliche Übungen, Zeichnen, Malen, durch Zusammenfassungen und Systematisierungen, durch tägliche, wöchentliche, monatliche, vierteljährliche und jährliche Wiederholungen; am besten ist jede dritte Lektion eine Wiederholung.

Die äusseren Einrichtungen, die nötig sind zur Sicherung des Gedeihens der Erziehung, sind: 1. Ein Haus, das nicht in einer Stadt, wohl aber in der Nähe einer solchen liegt, wo gute Luft ist. Es muss geräumig, von einem grossen Garten und von Obstanlagen, Wiesen und Feldern umgeben sein. 2. Drei kleinere mit Öfen versehene Unterrichtsräume, in deren jedem sich ein Pult für den Unterlehrer und zwanzig Pulte für die Schüler befinden. 3. Ein grosser Lehrsaal, in dem sich die Lehrmittel befinden, und wo beim Gebrauch derselben die Lektionen gehalten werden können. 4. Lehrbücher, welche die Schüler von den Lehrern erhalten. Für die zweite Stufe sollen es nur lateinische, griechische und hebräische sein. Unter ihnen muss sich die Bibel in den Ursprachen und in der Muttersprache befinden. 5. Schreib- und Zeichenutensilien.

Hieran schliesst sich auf S. 77—89 die von Hartlib in seinem Vorworte erwähnte Abhandlung über die Unterweisung in der Logik. Sie beginnt mit der Erklärung, was unter Logik zu verstehen ist, weist dann auf die Notwendigkeit ihres Studiums hin und schliesst mit der Anweisung, praktische Übungen im logischen Denken dem theoretischen Unterrichte vorzugehen zu lassen.

3. The / Reformed / Librarie Keeper / With a Supplement to the / Reformed-School, / As subordinate to Colleges in / Universities. / By / John Durie. / Whereunto is added / I. An Idea of Mathematicks / II. The description of one of the chieftest / Libraries which is in Germany, erected / and ordered by one of the most Learned Princes in Europe. / London 1650, 8^o. pp. 65.

Nach dem Vorworte Hartlibs an den Leser folgt der an ihn gerichtete Brief des Duraeus „A Supplement to the Reformed School (p. 1—12), in dem er sich gegen den Vorwurf verteidigt, durch seine „Verbesserte Schule“ die Universitäten beseitigen zu wollen. Darnach ist seine Anleitung zu einer guten Bibliotheksverwaltung abgedruckt (The Reformed Library Keeper p. 12—32). Die Idea (p. 33—46) ist von John Pell für Samuel Hartlib verfasst; die lateinische Beschreibung der Bibliotheca Augustana in Wolfenbüttel (p. 47—65) hat Julius Scheurl zum Verfasser.

and Sciences, whereby these Sorts of People are to bee fitted for their employments in the Common-wealth:

- I. The Vulgar for Trades and Servile Worke.
- II. The Learned for increase of Science and training up others thereunto.
- III. The Nobles to fit them for Public charges in Peace and Warre.

Concerning Schollars.

The Schollars should be fitted for their Schoolmasters care and tutoring befor[e]they come to schoole

viz.

Whiles they are yet with their

| | | |
|------------|---|------------------------------------|
| Parents | } | who are to be directed how to make |
| and Nurses | } | them docile |

After they are at Schoole by subordinate Overseers, Ushers, Tutors etc.

Who are to be directed how to make them diligent and attentive to what is taught.

2. The Heads of Matters to bee thought on concerning the education of Noble and Gentlemen 1646.

(Sloane Ms. 649, 53—56. Brit. Mus.)

1. First we must reflect upon that which we call Nobilitie and Gentry to know what we mean by it.

Namely: A Preeminencie in Honor above others of the Vulgar Sort.

2. That there is such a thing in Nature and in all Humane Societies is to be made good.

3. Where Preeminencie in Honor doth arise.

Viz: from the Advantages which some have above others to doe most good to Many.

And what true Honour is?

Viz: A well-deserved affection and respect given to such as make right use of those Advantages.

4. The Advantages which Noble and Gentlemen have above the vulgar sort are chiefly two. The one is largeness of Possessions, the other means of acces to places of employment for the Public; the first is the Advantage in the Body, the second in the Soule of State.

5. The right use of these Advantages to the end for which G[od] doth give them, is not naturely to any Man, but must be attained by Institution and Habits.

6. The ground of Institution fit to beget Habits is good Education.

7. The ground of Good Education is the Ende and Aime of Institution.

8. The End and Aime of Institution in Noble and Gentlemen is to fit them to the employment for which G[od] hath given them their Advantages amongst Man above the Vulgar.

9. These employments can doe nothing else but charges of Serviceablenes for the Publick Good.

10. These Services must needs relate either to the Soul or the Body of the State severally or jointly.

11. To discharge these Services their Education must fit them with abilities both of Mind and Body, and be fitted towards them so, as to put them in a setlid course, to increase and to improve the same to their true endes.

12. From all which followeth that to order the Way of Educating Noble and Gentlemen this must be distinctly handled:

1. What the Proper Employments are of Noble and Gentlement in a Common-wealth.
2. What the Abilities are which must fit them for those Employments.
3. How these Abilities are to be gained and improved.
4. How their Education should be so ordered as to bring this effectually to passe, for the good of the Common-wealth.

Of the Employments.

1. The Proper Employments of Noble and Gentlemen are either of their Mind or of their Bodily strength in order to the Mind for Council or for Action subordinat[e] thereunto.

2. The Employment for Council is in the way of Peace or of Warre.

3. The Councils in the way of Peace are either to settle and insure the Welfare of the Common-wealth or to enlarge it.

4. The Settlement and Preservation of the welfare of a Comon-wealth is chiefly within it selfe, the enlargement thereof is in respect of Forrain Parts.

5. The Council in the way of Warre are either for Land- or Sea-Service at home or abroad.

6. The Employments depending upon those Wayes of Council are Officers and Charges of Trust such as are 1. Peers in Parliament, 2. Privy Councillors, 3. Judges in the Courts of Justice, 4. or in other Judications ordinary or extraordinary as may be appointed of different kindes, 5. Superintendants of Commerce and Trade and Commissioners of Several Sorts as 1. too look to Inferior Officers to see the Ways of their Administration of their Charges, 2. to have an eye to Strangers and People without employment in the State; 3. to Oversee and Patronise Churches and Schooles, to advance Religion and Vertue thereunto and such like, which the Welfare of a State may require.

7. The Emploiments of Action as Subordinat[e] unto Council are such as these: Governours of Provinces and Places of importance, 2. Collectors, Recorders and Dispensors of the Revenue of the State, 3. Generals of Armies, Lieut. Govrs, Field-Marsahls, Coronets etc., 4. Admirals at Sea, 5. Directors of Plantations, 6. Amb[assado]rs to Forr[a]ine States and such like.

8. In all these Emploiments the point of Action is only enterprise depending upon the free-giving Charges as it is directed by Council, chiefly where there is any difficulty therein requiring some industry in the Execution to bring the Effort of the Council to passe.

9. How all such Enterprises tend either to Worke the Spirits and Affections or the Bodies of Men into such frame expedient to the wellfare of the Common-wealth.

10. The Enterprises tending to worke their Spirits and Affections to some good frame are to be executed by persuasion.

11. The Enterprise tending to worke their Bodys to a frame are outward Exercises, whereunto the Example of the Practice and Painfulnes of Leaders must goe only along with their directions.

3. Capita Rerum quae fusius in Cura Paedagogica sunt tractanda. Fragment in der Handschrift des Duraeus.

(Sloane Ms. 649, 198. Brit. Mus.)

1. Quaenam sint Generales regiminis et *ἰδιόσεως* Proprietates.
2. Quaenam sint Signa Specialia Flexibilis et Amicabilis Ingenii.
3. De Sinceritate et Constantia Signis.
4. De Amore Sui sive *αὐτοφιλία* eiusque Signis et Effectis et Remediis.
5. De Affectuum Natura et Subordinatione.
6. De Affectuum ad Virtutem aptitudine vel inaptitudine.
7. De Deliberatione quomodo in eo praevideri futurum Modum mutationis et praecongregari vitiorum incrementa possint.

Es ist möglich, dass eine vollständige Abhandlung des Dury, betitelt *Cura Paedagogica*, vorhanden und bekannt war. Darauf scheint die folgende Stelle in einem Briefe Pochmers zu deuten; der sich im Sloane Ms. 649, 36 findet:

„Herr Duraeus thete ein treffliches werck planeque conveniens sublimibus cogitationibus suis, nec minus proficuum Reipublicae, wann Er die Summa Capita Curae Paedagogicae sonderlich den Modum applicandi klärer entwürffe, damit also die leut erfahren, dass es nicht bloss speculationes und bilder, sondern soliche sachen wehren, welche leicht und nützlich zu praktizieren und auf was weise ipsa fundamenta Omnium Disciplinarum Pueris tradenda et pueriliter exprimenda sint. Ihm de Inquisitione Temperamentorum möcht ich gern mehr hören und sein iudicium vernehmen de Libellis huc facientibus: Icone

animorum Barlay¹⁾ und Scrutinio Ingeniorum Huartis. Jenes ist ganz generell, dieser geht mehr ad speciem. Es hath aber ein französischer Medicus ein Buch darwieder geschrieben, so ich zu Rom gesehen — ungefehr mit diesem Titel, L'Examen d'Examen des Esprits etc. Die Atheisten haben mir ein solliges Buch Huartis wohl commendirt, quod notandum²⁾. Digne ac utiliter idem Dr. Duracus sublimes Cogitationes suas occuparet si summa Curae Paedagogicae Capita inprimis modum illa applicandi plenius illustraret, ut sua ratione sinistre a multis praconcepta opinio, nudas tantum speculationes et imagines de eis rebus apprehendens, expugnaretur et illarum facilitas et coniuncta utilitas in apricum produceretur, item quomodo ipsa fundamenta omnium Disciplinarum Pueris tradenda et pueriliter exprimenda sint . . .“ Der Briefschreiber wiederholt dann seinen Wunsch, über Huarte und dessen Kritiker das Urtheil des Duracus zu hören.

Eine Würdigung der pädagogischen Arbeiten des Duracus möchte noch aufgeschoben werden, bis eine eingehende und vollständige Darstellung der pädagogischen Reformbestrebungen in England während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorliegt. Eine solche soll das von Mr. Foster Watson, Professor an dem University College for Wales in Aberystwyth, in Aussicht gestellte Werk „Writers on Education in England“ 1500—1660, enthalten, das er auf Veranlassung des Commissioners of Education in the U. S. A. (Dr. W. T. Harris) vorbereitet.

¹⁾ Der Icon Animorum (1614) bildet den 4. Teil von Barclay's Satyricon und enthält eine eingehende Charakteristik der verschiedenen europäischen Nationen.

²⁾ Die Schrift des spanischen Arztes Juan Huarte, betitelt „Examen de ingenios para las ciencias“ ist wahrscheinlich zuerst 1575 in Baeça erschienen. Sie erlebte zahlreiche Auflagen in spanischer Sprache und wurde ins Französische dreimal, ins Italicenische und Englische je zweimal, ins Latein (ein- oder zweimal) und ins Deutsche (von Lessing, Joh. Huarts Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften, Zerbst 1752) übersetzt. Pochmer kannte wahrscheinlich die lateinische Übersetzung von Aeschacius Maior (Joachim Cacsar, cf. Jöcher, Allg. Gelehrten-Lex. 1750 I, 1541), die den Titel hat „Scrutinium Ingeniorum“ und nach Jöcher bereits 1612 erschienen sein soll, wahrscheinlich aber erst 1621 veröffentlicht worden ist. Die Gegenschrift des französischen Arztes Jourdain Guibelet erschien 1631 in Paris unter dem Titel „Examen de l'Examen“.

Besprechungen.

Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei. Auf Grund der Originalquellen dargestellt von Dr. Ferdinand Katsch. Berlin 1897. Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Königliche Hofbuchhandlung, 4. XI, 699 S. 12 M.

Dieses mit grosser Siegesgewissheit auftretende Buch bietet nach einer Einleitung von 11 Seiten in sieben Teilen folgende Abschnitte: Erster Teil. Von dem Ursprunge der Freimaurerei aus der Werkmaureri (S. 12—103). Zweiter Teil. Die alte Bruderschaft des Löblichen Ordens des Rosenkreuzes vom Jahre 1604 bis zum Jahre 1616 (S. 104—213). Dritter Teil. Die zeitgenössischen Gegner der Rosenkreuzer (S. 214—309). Vierter Teil. Zweite und letzte Periode der Rosenkreuzer vom Jahre 1617 bis 1633 (S. 310—469). Fünfter Teil. Die rosenkreuzerisch-freimaurerische Periode vom Jahre 1633 bis 1692. Ashmole und seine Zeit (S. 470—570). Sechster Teil. Die rosenkreuzerisch-freimaurerische Periode im Niedergange und die Umformung der Freimaurerei in das noch bestehende Grosslogenregiment. 1692 bis 1717 (S. 571—619). Siebenter Teil. Das englische Constitutionenbuch vom Jahre 1723 (S. 620—688). Ein „Schlusswort“ (S. 689) sowie ein „Sachverzeichnis“ (S. 691—696) und ein „Namenverzeichnis“ (S. 697—699) schliessen den stattlichen Band, dessen wissenschaftlicher Wert leider dem Umfange in keiner Weise entspricht.

Ein „Vorwort“ der Verlagshandlung teilt mit, dass der Verfasser vor Abschluss der Drucklegung am 27. September v. J. gestorben ist. Dieser Umstand wird dem Berichterstatter eine gewisse Zurückhaltung auferlegen, obwohl sehr viele Stellen des Buches und namentlich der Ton eine scharfe Kritik geradezu herausfordern. Was das Werk will, sagt der Verfasser selbst zu Beginn der „Einleitung“: „Eine Vorgeschichte der Freimaurerei will dieses Buch darbieten; es will den Nachweis erbringen, dass unter dem Namen der „Freimaurerei“ eine neue Kulturidee sich einzubürgern versuchte, und dass diese eine praktisch-religiöse in ihrem Ursprunge wie in ihrem Endzwecke war. Es will den Nachweis erbringen, in welchem Lande und in welcher Form diese Idee ihre ersten Vertreter fand, welche Männer sie nach England und Schottland importierten und ihr hier die formelle Einkleidung gaben, welche seitdem als „Freimaurerei“ allüberall bekannt geworden ist“ (S. 1). Der Verfasser redet hier von „Nachweisen“, er hätte besser gethan, von „Versuchen“ zu

sprechen, denn von all den versprochenen Nachweisen ist kein einziger sicher erbracht, sondern wir finden in dem Buche nur eine endlose Kette von Behauptungen und persönlichen Überzeugungen, deren Richtigkeit vorzugsweise durch einen oft sehr hochfahrenden Ton andern Meinungen gegenüber gestützt wird, deren sachliche Begründungen aber fast überall auf sehr schwachen Füßen stehen. Auch sind die Hauptgedanken zum Teil gar nicht einmal neu, und was neu ist, besteht die wissenschaftliche Nachprüfung sehr schlecht. In einzelnen Teilen sind manche schätzenswerte Zusammentragungen von Quellenstoff vorhanden, aber die Verarbeitung desselben und die daraus entwickelten Schlussfolgerungen erweisen sich bei näherer Betrachtung meist als unzutreffend. Man könnte sich versucht fühlen, einen Ausspruch Lessings anzuwenden: „Es ist viel Gutes und viel Neues in diesem Buche; nur schade, dass das Gute nicht neu ist, und das Neue nicht gut“.

In der „Einleitung“ äussert sich der Verfasser sehr absprechend über die bisherige freimaurerische Geschichtsforschung, und hier muss man ihm häufig zustimmen; aber die Fehler, die er seinen Vorgängern zur Last legt, zeigt er selbst in gesteigertem Masse, nämlich „Willkür“, „Kritiklosigkeit“, „dreistes Absprechen“ und sogar auch „auffallenden Mangel an unerlässlichen Vorkenntnissen“. Dieser Mangel tritt uns gleich im „ersten Teile“ in verblüffend wirkender Weise entgegen, denn seine ganzen Kenntnisse vom englischen Gildenwesen beschränken sich auf das, was William Maitland in seinem „prächtig ausgestatteten Quellenwerk“ (S. 14) „The History and Survey of London, from its Foundation to the present Time“ darbietet, und zwar in der Ausgabe von 1756. Maitland war ein sehr einfacher Mann, ursprünglich reisender Haarhändler, der dann unter die Schriftsteller ging und ausser dem erwähnten Buche noch eine „Geschichte von Edinburg“ und „Geschichte und Altertümer Schottlands“ verfasste; er gilt naturgemäss in England nur als eine Autorität von untergeordnetem Range. Seine „Geschichte und Übersicht von London“ erschien zuerst 1739 und ist lediglich eine Nachahmung von Stows „Übersicht von London“, die 1720 in zwei grossen Foliobänden von Strype neu herausgegeben war. Wie sehr sich Maitland auf Stow und Strype stützt, zeigt sich noch besonders darin, dass er sich am Rande für seine Nachrichten oft genug auf jene beiden bezieht. Maitland zählt im zweiten Bande 91 Londoner Gilden auf mit Zeitangaben über ihre Entstehung und Bestätigung, oft auch mit Beifügung ihres Wappens; natürlich weiss er nicht mehr, als er von den damaligen Mitgliedern erfahren konnte, und was er in dieser Beziehung bringt, mag ja ziemlich zuverlässig sein, aber es kann nur das allerhöchste Erstaunen, selbst eines Laien, erwecken, dass ein solches Werk, eine Art Bäderker seiner Zeit, als Quelle für die geschichtliche Entwicklung des englischen Gildenwesens soll dienen können. Von den zahlreichen neueren wissenschaftlichen Werken über diesen Gegenstand hat der

Verfasser kein einziges benutzt, und so ist ihm denn naturgemäss das innere Wesen der Gilden und ihre wirkliche Geschichte völlig dunkel geblieben; ja, nicht einmal seinen vielgerühmten Maitland hat er richtig zu benutzen verstanden. Maitland unterscheidet „Guilds by Charter“ und „Guilds by Prescription“, ausserdem bedient er sich manchmal des Ausdrucks „Adulterine Guilds“, den Katsch mit „Winkelgilden“ übersetzt, jedenfalls mit Anlehnung an die Benennung „Winkellogen“. Winkelgilden in dem Sinne von Winkellogen waren aber jene Gilden keineswegs, sondern nur solche, die ohne königliche Bestätigung errichtet waren (erected without a Royal Licence) und auf diese Weise oft Jahrhunderte lang bestanden, ehe sie einen königlichen Freibrief erwarben. Die „Guilds by Prescription“ waren solche, die erst sehr spät oder niemals einen Freibrief sich verschafften, aber durch Gewohnheitsrecht längst Anerkennung gefunden hatten. Wenn nun Katsch behauptet, dass diesen Gilden „ein gewisser Makel“ (S. 19) angehaftet habe, so ist das eines seiner unzähligen Phantasiegebilde, bei Maitland selbst ist auch nicht eine Silbe von solchem Makel zu finden. Ein grundsätzlicher Irrtum des Verfassers ist ferner, dass durch die Arbeitergesetzgebung der englischen Parlamente „alle engeren Verbindungen“ und „sämtliche Gilden“ verboten worden seien, während in Wahrheit diese Verbote sich nur gegen besondere Vereinbarungen in Lohnangelegenheiten richteten. Gilden, Bruderschaften, Innungen u. dgl. sind stets erlaubt gewesen, nur mussten sie Sorge tragen, dass ihre Satzungen den Staatsgesetzen angepasst waren. Bekannt ist namentlich eine Verordnung von 1389, wonach alle Gilden Abschriften und Verzeichnisse ihrer Ordnungen, Gebräuche, Besitzungen u. s. w. einreichen mussten. Toulmin Smith hat in seinen „English Gilds“ (1870) die „Original Ordinances“ von mehr als 100 Gilden aus dem 14. und 15. Jahrhundert veröffentlicht, und wiederholt wird in den Arbeitergesetzen den Gilden und Bruderschaften anbefohlen, neue Satzungen zur Bestätigung den Staatsbehörden vorzulegen; also waren die Gilden natürlich nicht verboten. Auch was Katsch über die Bruderschaften der Maurer und Steinmetzen insbesondere sagt, ist in fast allen Punkten verfehlt und widerspricht meist den bestimmt festgestellten Thatsachen. Der ganze erste Teil ist eine Kette von Irrtümern und falschen oder unbewiesenen Behauptungen; wirklich bewiesen ist keine einzige, abgesehen von einigen ganz unwesentlichen Nebendingen¹⁾. Der „zweite Teil“ bietet wenigstens

¹⁾ Es ist natürlich unmöglich, in dem Rahmen einer Anzeige alle jene Irrtümer und falschen Behauptungen als solche nachzuweisen, was ich an anderer Stelle schon vor Jahr und Tag gethan habe, allerdings ohne Erfolg bei dem Verfasser. Derselbe würdigt mich im Gegenteile gar nicht einmal der Nennung meines Namens, sondern spricht nur wiederholt in der ihm eigenen geringschätzigen Weise von Ausführungen in der „Zirkelcorrespondenz“, die aber nur Logenmitgliedern zugänglich ist. Ich besitze aber von meinen Aufsätzen in diesem Blatte Sonderabzüge und stelle

eine andre sachliche Unterlage und bringt manchen brauchbaren Beitrag zur Stoffsammlung. Die bibliographische Übersicht der rosenkreuzerischen Grundschriften ist im ganzen zutreffend, ich vermisse nur zwei Nachdrucke und die englische Übersetzung von 1653; ausserdem ist der Beweis, dass nur die beiden Kasseler Drucke von 1614 und 1615 Originaldrucke waren, leicht zu führen; alle andern sind nur Nachdrucke, obwohl Katsch dies zu bestreiten versucht, indem er sich mit seiner lebhaften Einbildungskraft gleich wieder einen ganzen Kreis von „Vertrauenspersonen“ und „Bundesgenossen“ „des oder der Verfasser der Fama“ ausmalt und die verschiedenen Drucker als „Mitglieder des neuen Bundes“ betrachten möchte. Mit diesem schönen Traume ist es sicher nichts; die Drucker, mit Ausnahme von Wessel in Kassel, waren einfach Nachdrucker, wie es der Brauch der Zeit so mit sich brachte. Dass die Originalausgabe von 1614 die „Allgemeine Reformation der gantzen Welt“ an die Spitze stellt und die „Fama“ erst an zweiter Stelle bringt, nennt Katsch einen „Fehlgriff“ (S. 129), eben weil er „Fama“ und „Confessio“ als ernst gemeint nimmt und einen wirklichen Bund dahinter wittert. Ich halte diese Annahme für verfehlt und hoffe in einem besonderen Werke über die Rosenkreuzerei des 17. Jahrhunderts, das aber wohl erst im nächsten Jahre erscheinen wird, überzeugend beweisen zu können, dass es nie und nirgends wirkliche Rosenkreuzer gegeben hat, dass vielmehr die genannten Schriften nur eine geistreiche Neckerei waren, wie dies bereits verschiedene Zeitgenossen offen aussprachen und wohl die meisten Fachgelehrten auch heute glauben. Die Bemühungen des Verfassers, die Wirklichkeit eines Rosenkreuzbundes darzuthun, kann ich bedauerlicher Weise nur als völlig misslungen bezeichnen; all seine grosse Anstrengung ist umsonst gewesen, weil er eben von falschen Voraussetzungen ausgeht und immer neue unerwiesene Behauptungen darauf thürmt, so dass das ganze Gebäude, wenn die unsichere Grundlage fortgenommen wird, zusammenstürzen muss. So nennt z. B. Katsch den bekannten Theophilus Schweighardt einen „unbezweifelbaren Rosenkreuzer“, während dieser selbst in seinen Schriften ausdrücklich als Nichtmitglied sich bekennt.¹⁾ Dasselbe gilt von Julianus de Campis, den Katsch gleichfalls als eingeweiht ansieht (S. 139). Auch Michael Maier ist als „Bundesmitglied“ nicht erweisbar, denn die Stelle aus dem „Silentium post Clamores“, die Katsch anführt (S. 319), ist dafür nicht ausreichend; im Gegenteil, gerade der Vorbehalt spricht für Nicht-Mitgliedschaft,

diese gern solchen Lesern zur Verfügung, die sich näher über die einschlagenden Fragen unterrichten wollen. Schuldirektor Dr. W. Begemann, Charlottenburg, Wilmersdorferstr. 14.

¹⁾ Über Theophilus Schweighart habe ich im letzten Jahrgange der „Zirkelcorrespondenz“ ausführlich gehandelt; auch hiervon kann ich Sonderabzüge zur Verfügung stellen. Dort ist auch von Julianus de Campis die Rede.

und die gewählte Ausdrucksweise kann nur dafür geltend gemacht werden, dass Michael Maier für seine Person fest an das Dasein von Rosenkreuzern glaubte. Dass er darüber Bestimmtes nicht wusste, beweist das 6. Kapitel ganz deutlich, dessen Überschrift lautet: „Unde non absurdum videri possit, esse et nunc aliquam societatem praesertim cum se scriptis et factis aperuerit“, und im Kapitel selbst heisst es mit Bezugnahme auf Gesellschaften früherer Zeiten: „cur dubitemus tale quid nostro vel maiorum aevo, nostraque genti contigisse? Nulla enim ratio est, cur illis misteria tanta ascribamus, nostro autem tempori denegemus“ (S. 58). So spricht jemand, der vom Dasein der Gesellschaft sichere Kunde hat, gewiss nicht; vielmehr wenn Maier, wie Katsch will, „rückhaltlos seine Zugehörigkeit zur Brüderschaft laut bekennen“ wollte, so hätte er das ohne Zweifel ganz anders angefangen. Sicherlich hätte er bereits im Vorwort dann eine entsprechende Erklärung abgegeben, statt dessen übernimmt er, ohne Auftrag, weil er die gegen die Rosenkreuzer gerichteten Angriffe für ungerechtfertigt hält, aus eigenem Antriebe eine Verteidigung, weil sie selbst absichtlich schweigen; er sagt: „Satis fecisse mihi suo proposito videntur, quicumque duo illa scripta, Famae et confessionis ediderint, et nullâ censoriâ virgulâ (quam nec agnoscunt, sed ad authores suos remittunt) digni: Sed quia ita mores hominum atque haec aetas ferunt, maledicos silentio suo potius ad quietem et sanio rem mentem (ut Medici phreniticos) reducere conantur, quam responsionibus longioribus, quas sine dubio veridicas adferre possent, irritare ad affectum a bile augendum: Interim, etsi nostro patrocínio aut officio non indigeant, nec ego quid ab illis, nisi benevolentiam, quam bonis boni ultro offerunt, expectem, tamen intermittere non potui, quin pro veritate calculum non nigellum iacerem“ (S. 5 f.). Ich denke, deutlicher konnte Maier gar nicht aussprechen, dass er nur als unberufener Bewunderer das Wort ergreift, weil die Rosenkreuzer selbst vorziehen zu schweigen. Wäre er Mitglied des angeblichen Bundes gewesen, so hätte man darnach natürlich auch ihm Schweigen auferlegt. Es handelt sich ganz offensichtlich lediglich um Vermutungen Maiers. Auch in einer Schrift des folgenden Jahres, nämlich dem „Verum inventum“ (1618), wo gegen das Ende hin von den Rosenkreuzern die Rede ist, verfiht Maier lediglich die Möglichkeit des Bestehens der Brüderschaft. Er war sicherlich nicht Mitglied derselben, ebensowenig wie der Engländer Robert Fludd, der nicht allein niemals „öffentlich als Rosenkreuzer sich nannte“, wie Katsch (S. 320) ohne jede Beweisstelle behauptet, sondern selbst im „Summum Bonum“ ausdrücklich das Gegenteil sagt. Dieses „Summum Bonum“ ist, trotz aller Versuche unsres Verfassers es abzuleugnen, sicher ein Werk Fludds, wie alle Zeitgenossen und späteren Bibliographen überzeugt waren. Ich habe die Gründe dafür früher gegeben, denn der von Katsch nicht genannte „Autor der

Zirkel-Correspondenz“ und „Textprüfer“ (S. 407) bin wieder ich und halte seiner abgerissenen Zurückweisung gegenüber alles aufrecht; er ficht nur mit Redensarten.¹⁾ Fludd hat übrigens, trotz Katsch (S. 326), in der That zwei Apologien geschrieben, eine „*Apologia Compendiaria, Fraternitatem de Rosea Cruce suspicionis et infamiae maculis spersam, veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens: Auctor R. de Fluctibus, M. D. Lond.*“ (Leyden 1616) und den „*Tractatus Apologeticus*“ (Leyden 1617); der auf seine Sachkenntnis so stolze Verfasser hat die erste offenbar gar nicht gekannt und auch das Original der zweiten schwerlich jemals gesehen, wie ich aus einem gegen mich gerichteten Artikel in der Zirkelcorrespondenz darthun könnte; ich verzichte aber darauf.

Hierbei habe ich schon in die nächsten Teile mit hinübergreifen müssen; es ist auch hier unmöglich, alles zu berühren, was vorgetragen wird. Der versuchte Nachweis, dass Johann Valentin Andreaë die „Fama“ nicht verfasst habe, ist misslungen, auch bemüht Katsch sich vergebens, die hohe Bedeutung dieses Mannes, den selbst Comenius als seinen Lehrer und sein Vorbild verehrte, in der ihm eigenen geringschätzigen Weise herabzusetzen. Von Herder wird behauptet, er sei „in diesen Materien ziemlich oberflächlich bewandert“ gewesen (S. 232), wobei Katsch in Nicolais Horn stösst, und doch lässt sich unschwer zeigen, dass Herder das wahre Wesen der Rosenkreuzerei unendlich viel gründlicher erfasst hatte als Katsch, der auf Seite 211 zu behaupten wagt: „das Ziel, das Fama und Konfession durchschimmern lassen, ist ja unstreitig die theosophische Glaubensfreiheit, die Ablösung von der Kirchendespotie“. Von solcher „Glaubensfreiheit“ kann gar keine Rede sein, die Verfasser stellen sich vielmehr auf einen ganz entschiedenen reformatorischen Standpunkt und bekennen sich ausdrücklich zum damaligen Protestantismus mit stark betonter Spitze gegen das Papsttum; daher denn auch der heftige Streit zwischen katholischen Gegnern und protestantischen Verteidigern der Rosenkreuzer. Von den katholischen Gegnern hat Katsch den bekannten S. Mundus Christophori Filius²⁾ offenbar gar nicht kennen gelernt, denn er

¹⁾ Auf Wunsch stehen auch meine Ausführungen hierüber zur Verfügung.

²⁾ Dieser S. Mundus Christophori fil. ist der „ungeschickte Schwab“, mit dem Katsch nichts anzufangen weiss (S. 285), dessen Schrift „Speck auff der Fall“ hinreichend bekannt ist; sie erschien 1618 in Quartform und veranlasste eben das „*Speculum Constantiae*“ des Irenaeus Agnostus, wie schon der Titel bestimmt angebt. Gleich hinterher spricht Katsch in Bezug auf seine Vorgänger von „gänzlicher Unbekanntschaft mit der wichtigsten Litteratur in rosenkreuzerischen Angelegenheiten“ (S. 285). Das klingt sehr grossartig, passt aber in besonders erstaunlicher Weise noch mehr auf ihn selbst, denn ich könnte mit Leichtigkeit Dutzende von wichtigen Schriften aufzählen, die ihm gänzlich unbekannt geblieben sind. So hat er z. B. die drei letzten Schriften des von ihm so über Gebühr geschmähten Agnostus (*Apologia F. R. C.* 1619; *Prodromus Fr. R. C.* 1620; *Liber T. Oder Portus Tranquillitatis.* 1620), die von durchgreifender Wichtigkeit für

nennt ihn nirgends, obwohl Irenaeus Agnostus ihn auch bekämpft. Dass dieser letztere und Menapius ein und dieselbe Person seien, vermutete schon Nicolai mit Recht, dass aber auch Hisaias sub Cruce derselbe Schriftsteller gewesen sein könnte, daran ist gar nicht zu denken, auch habe ich das bestimmte Zeugnis einer Schrift vom Jahre 1620 in der Hand, wonach er sicher eine andere Person war. Übrigens haben zu jener Zeit zwei verschiedene Männer unter dem Namen Hisaias sub Cruce geschrieben, von denen der eine, der sich den Namen nur angemasst haben soll, von den Zeitgenossen als der Magister Zimpert Wehe zu Ulm bezeichnet wird; den eigentlichen Namen des echten Hisaias sub Cruce mit dem Zusatz Athëniensis (Ath.) habe ich noch nicht ermittelt, es muss aber ein Strassburger Gelehrter gewesen sein. Die erwähnte Schrift von 1620 bezeugt mit einer wichtigen Vorbemerkung: „Ita est, mi Clarissime Domine Doctor, et Amice Honorandissime, Primus Famae et Confessionis R. C. author vir magnus est, et adhuc aliquantisper latere cupit. Nihil vero nisi hominum judicia tentare voluit, eaque valde varia expertus est. Excepit istum Agnostus, cum quo Menapius, Procopius, Odaxus, Gometz, Gendtorp sunt una persona, et Mythologum egit, cujus officium esse scis, rationes reddere, quare unaquaeque fabula excogitata fuerit“. Der Mann, der dies schrieb, war Agnostus-Menapius selbst, der mit seinem wahren Namen Friedrich Grick hiess. Die Nachweise dafür bringe ich später. Katsch hat natürlich diese Quelle und viele andere Bestandteile der Rosenkreuzerlitteratur übersehen, weil er nicht ordentlich nachgeforscht hat. Für die unglaubliche Oberflächlichkeit seines Verfahrens noch ein Beispiel aus seiner Abhandlung über Andreä. Er spricht auf S. 260 f. von der „Invitatio Fraternitatis Christi“, die, wie jeder Eingeweihte weiss, zuerst 1617 erschien, während „Invitationis ad Fraternitatem Christi Pars Altera“ 1618 nachfolgte; Katsch hat von der ersten nur die Ausgabe von 1626 gesehen, erklärt diese flugs für die ursprüngliche und meint, der „zweite Abschnitt“ könne „erst 1628 füglich“ gefolgt sein, wiewohl der Titel die Jahreszahl 1618 zeige. — Der „fünfte Teil“ sowie die beiden letzten wimmeln derartig von Irrtümern und nachweislich falschen Behauptungen, dass es ganz unmöglich ist,

eine sachgemässe Würdigung des Mannes und seiner Absichten sind, nicht einmal gesehen, obwohl sie in deutschen Bibliotheken gar nicht so sehr selten sind. Dasselbe gilt von andern nicht erwähnten und natürlich auch nicht benutzten Schriften. Die Entschuldigung, er habe „keineswegs eine Geschichte der Rosenkreuzer“ schreiben wollen (S. 293), kann nicht genügen, denn er erhebt in einem fort den anmassenden Anspruch, die Welt über das rechte Wesen der Rosenkreuzer erst aufklären zu wollen, wozu nun freilich seine „Vorkenntnisse“ gänzlich unzureichend waren. Ohne die Schrift „Speck auff der Fall“ auch nur gesehen zu haben, nennt er sie flottweg „eine andere Spottschrift gegen die Rosenkreuzer aus derselben Fabrik“ (S. 299, Anm. *), während es eine katholische Abwehrschrift ist, die sogar den vorgeblichen Rosenkreuzern eine gewisse Anerkennung nicht vorenthält. Man sieht aus diesem Beispiele, welcher Wert den Urteilen des Verfassers innewohnt.

darauf näher einzugehen; man müsste einen ganzen Band schreiben. Der „Mangel an unerlässlichen Vorkenntnissen“ (vgl. S. 10) ist hier so grossartig, dass kaum etwas Brauchbares übrig bleibt. Wahrhaft verbissen hat sich der Verfasser auf die Meinung, dass eine Menge englischer und schottischer Handschriften gefälscht sei, trotzdem Dutzende von Sachverständigen seit Jahrzehnten sich mit denselben beschäftigt und ihre Echtheit über jeden Zweifel erhoben haben. Vor mehr als drei Jahren bereits habe ich meinem Gegner vier Gutachten der berühmtesten Fachgelehrten über das Hauptdenkmal, das sog. Halliwell-Gedicht, vorgeführt, die übereinstimmend bezeugen, dass an eine Herstellung desselben erst im 17. Jahrhundert, wie Katsch behauptet, gar nicht zu denken sei, dass man vielmehr an der Echtheit des Stückes gar nicht zweifeln könne. Die vier Männer waren Herr Professor Dr. Zupitza in Berlin (inzwischen leider verstorben), Herr Professor Dr. Wülker in Leipzig, Herr Prof. Dr. Kölbing in Breslau und Herr Professor Skeat in Cambridge; alle vier vertreten Angelsächsisch und Altenglisch als ihr besonderes Fach. Und selbst solchen Zeugen gegenüber hat Katsch eigensinnig an seiner Behauptung festgehalten, was sich freilich auch wohl begreifen lässt, denn mit der Anerkennung der Echtheit jenes ältesten maurerischen Denkmals, das aus dem Ende des 14. oder dem Anfange des 15. Jahrhunderts stammt, fällt das ganze stolze Gebäude, das der phantasiereiche Verfasser aufgerichtet hat, zusammen wie ein Kartenhaus. Ebenso zweifellos echt wie das Halliwell-Gedicht sind das Cooke-Manuskript aus dem Anfange oder jedenfalls der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, das Grossloggen-Manuskript von 1581, die schottischen Schaw-Statuten von 1589 und 1599, die Katsch sämtlich für gefälscht oder absichtlich mit falscher Jahreszahl versehen erklärt, bloss weil sie zu seinen vorgefassten Meinungen nicht passen, denn sachliche Begründungen kann er nicht beibringen. — Im „Schlusswort“ meint nun der Verfasser, er habe vielleicht „in manchem Parergon“ gefehlt, „allein das Ergon der alt ehrwürdigen Freimaurerei hoffe ich historisch richtig dargestellt zu haben“. Leider kann ich dieser Meinung nach dem Gesagten nicht zustimmen: der Verfasser mag vielmehr wohl in diesem oder jenem „Parergon“ die Wahrheit getroffen haben oder ihr nahe gekommen sein, allein das „Ergon“ einer zuverlässigen und glaubwürdigen „Vorgeschichte der Freimaurerei“ ist ihm nicht gelungen. Das Buch ist übrigens mit Geist, Wärme und Überzeugungseifer geschrieben und mag für Leser, die nicht nachzuprüfen vermögen, bestechend sein; der sachverständige Leser oder Fachmann wird sich nicht so leicht blenden lassen. Schade um die verschwendete jahrelange Mühe!

Charlottenburg, 9. April 1897.

Dr. W. Begemann.

Nachrichten.

Paul Gerhard, der berühmte evangelische Liederdichter († 1676), dichtete ein Lied auf den westfälischen Frieden, das mit Recht weit und breit bekannt ist. Es giebt aber auch noch ein anderes Gedicht aus jenen Tagen, das zwar neben Gerhards Lied sehr wohl seinen Platz behauptet, aber nicht bekannt ist, denn es stammt aus Kreisen, von deren Leistungen die Gegner lieber schwiegen, aus den Kreisen der „Poeten“, die man verächtlich „Pegnitzschäfer“ nannte und die zu den „Alchymisten“ und „Schwärmern“ vielerlei Beziehungen besaßen. Das Gedicht lautet:

Als Deutschland Gott durch seine Macht,
Den Frieden wieder schickte,
Däucht es uns sein ein Traum bei Nacht,
Den man im Schlaf erblickte,
Doch fingen wir zu singen an:
Das, das hat Gott an uns gethan,
Willkommen, Fried, willkommen!

Er thut an uns ja freilich viel,
Wie die, so Mittag haben,
Die kühlen Bäche sonder Ziel
In dürrem Sande laben,
Wir säten ja mit Thränen ein,
Jetzt wir als Schnitter fröhlich sein.
Willkommen, Fried, willkommen!

Es pflegt der Ackermann zwar hin
Aufs Feld mit Leid zu ziehen,
Doch wird ihm bald erfreut sein Sinn,
Wenn er die Saat sieht blühen,
Wann dass er bei den Garben singt
Und sie mit Lust nach Hause bringt.
Willkommen, Fried, willkommen!

Man pflegt die Poesie der „Sprachgesellschaften“ in Bausch und Bogen als Erzeugnis schwülstiger Unnatur zu brandmarken. Gewiss leiden viele ihrer Erzeugnisse daran; aber solche Proben zeigen, dass sie auch wirkliche „Poeten“ unter sich besaßen, die den Ton natürlichen Empfindens wohl zu treffen wussten. Verfasser ist der Freund Philipp Harsdörffers, Joh. Klaj († 1656).

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1897: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—5 (1892—1896) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis vierte Jahrgang (1893—1896) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.
Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt 30—32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.G., Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Archiv-Rat und Geheimer Staatsarchivar, in Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönau-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

General-Sekretär:

Dr. **Ludwig Mollwo**, Berlin W., Tauenzienstr. 22.

Mitglieder:

Beeger, Lehrer u. Direktor der Comenius-Stiftung, Nieder-Poyritz bei Dresden. **Dr. Borgius**, Ep., Konsistorial-Rat, Posen. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat **Dr. Höpfer**, Göttingen. Prof. **Dr. Hohfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, Berlin. **Israel**, Schul-Rat, Zschopau. **D. Dr. Kleinert**, Prof. und Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Prof. **Dr. Markgraf**, Stadt-Bibliothekar, Breslau. **D. Dr. G. Loesche**, k. k. ordentl. Professor, Wien. **Jos. Th. Müller**, Diakon, Gnadefeld. Prof. **Dr. Nesemann**, Lissa (Posen). Univ.-Prof. **Dr. Nippold**, Jena. Prof. **Dr. Novák**, Prag. **Dr. Pappenheim**, Prof., Berlin. **Dr. Otto Pfeiderer**, Prof. an der Universität Berlin. Direktor **Dr. Reber**, Aschaffenburg. **Dr. Rein**, Prof. an der Universität Jena. Univ.-Prof. **Dr. Rogge**, Amsterdam. **Sander**, Schulrat, Bremen. **Dr. Schneider**, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. **Dr. Schwalbe**, Realgymn.-Direktor und Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. **Dr. B. Suphan**, Weimar. **Dr. Th. Toeche-Mittler**, Hofbuchhändler, Berlin. **Dr. Waetzoldt**, Reg.- und Schulrat in Magdeburg. **Weydman**, Prediger, Crefeld.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. **Th. Arndt**, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer **R. Aron**, Berlin. **Wilh. Böttcher**, Prof., Hagen i. W. Direktor **Dr. Begemann**, Charlottenburg. **Phil. Brand**, Bankdirektor, Mainz. **H. Fechner**, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Gymnasial-Direktor **Dr. Heussner**, Kassel. Stadtschulinspektor **Dr. Jonas**, Berlin. Univ.-Prof. **Dr. Lasson**, Berlin-Friedenau. **Launhardt**, Geh. Regierungs-Rat und Prof., Hannover. Pfarrer **K. Mämpel**, Seebach bei Eisenach. Univ.-Prof. **Dr. Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar **Dr. Nörrenberg**, Kiel. Archiv-Rat **Dr. Prümers**, Staatsarchivar, Posen. Rektor **Rissmann**, Berlin. Univ.-Prof. **Dr. E. Suchier**, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff**, Görlitz. **Slaménik**, Bürgerschul-Direktor, Prazau. Univ.-Professor **Dr. von Thudichum**, Tübingen. Univ.-Prof. **Dr. Uphues**, Halle a. S. Freiherr **Hans von Wolzogen**, Bayreuth. Prof. **Dr. Zimmer**, Herborn.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C2, Burgstrasse.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gespaltene Nonpareillezeile oder
deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

Verlag von **S. Hirzel** in Leipzig:

Ein Apostel der **Wiedertäufer.**

(Hans Denck † 1527.)
Von **Ludwig Keller.**

VI u. 258 SS. gr. 8. Preis M 3,60.

Inhalt: Die Wiedertäufer. — Dencks Verbindung aus Nürnberg. — Dencks erstes Glaubensbekenntnis. — Dencks Aufenthalt in St. Gallen. — Die göttliche Weltordnung. — Dencks Flucht aus Augsburg. — Vom freien Willen. — Die Verbannung aus Strassburg. — Von der Rechtfertigung durch den Glauben. — Dencks letzte Schicksale.

Die Waldenser und die Deutschen Bibel-Übersetzungen.

Nebst Beiträgen zur
Geschichte der Reformation.

Von **Ludwig Keller.**

V u. 189 SS. gr. 8. Preis: M 2,80.

Inhalt: Vorbemerkungen. — Die altdeutsche Bibelübersetzung. — Der Ursprung der Tepler Bibelübersetzung. — Ungelöste Probleme. — Die Waldenser-Bibel und die Täufer.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Vermischte Aufsätze über **Unterrichtsziele und Unterrichtskunst** an höheren Schulen.

Von

Dr. Wilhelm Münch,

Königl. Geh. Regierungs- und Provinzial-Schulrat.

Zweite, vermehrte Auflage.

IV und 352 Seiten gr. 8^o. 6 Mark.

Von demselben Verfasser sind ferner erschienen:

Neue pädagogische Beiträge.

Inhalt:

1. **An der Schwelle des Lehramts.** 2. **Soll und Haben der höheren Schulen.** 3. **Nachlese.**
160 Seiten. gr. 8^o. 3 Mark.

Die Mitarbeit der Schule

an den
nationalen Aufgaben der Gegenwart.

36 Seiten. gr. 8^o. 0,80 Mark.

Zeiterscheinungen und Unterrichtsfragen.

Vortrag,

gehalten in der pädag. Sektion der 43. Versammlung deutscher Philologen
und Schulmänner zu Köln.

40 Seiten. gr. 8^o. 0,80 Mark.

Anmerkungen

zum

Text des Lebens.

Zugleich zweite (verdoppelte) Auflage der „Tagebuchblätter“ des Verfassers.

Elegant gebunden 4,60 Mark.

„Wir haben nur wenig so wahrhaft vornehme Bücher in unserer gegenwärtigen
Litteratur wie diese Schrift Münchs . . .

eine tief sinnige und eigenartige Lebensphilosophie . . .

Niemand wird dieses Buch ohne wahrhafte Erbauung aus der Hand
legen.“ [Otto Lyon in der Zeitschr. f. d. deutschen Unterr. X 1.]